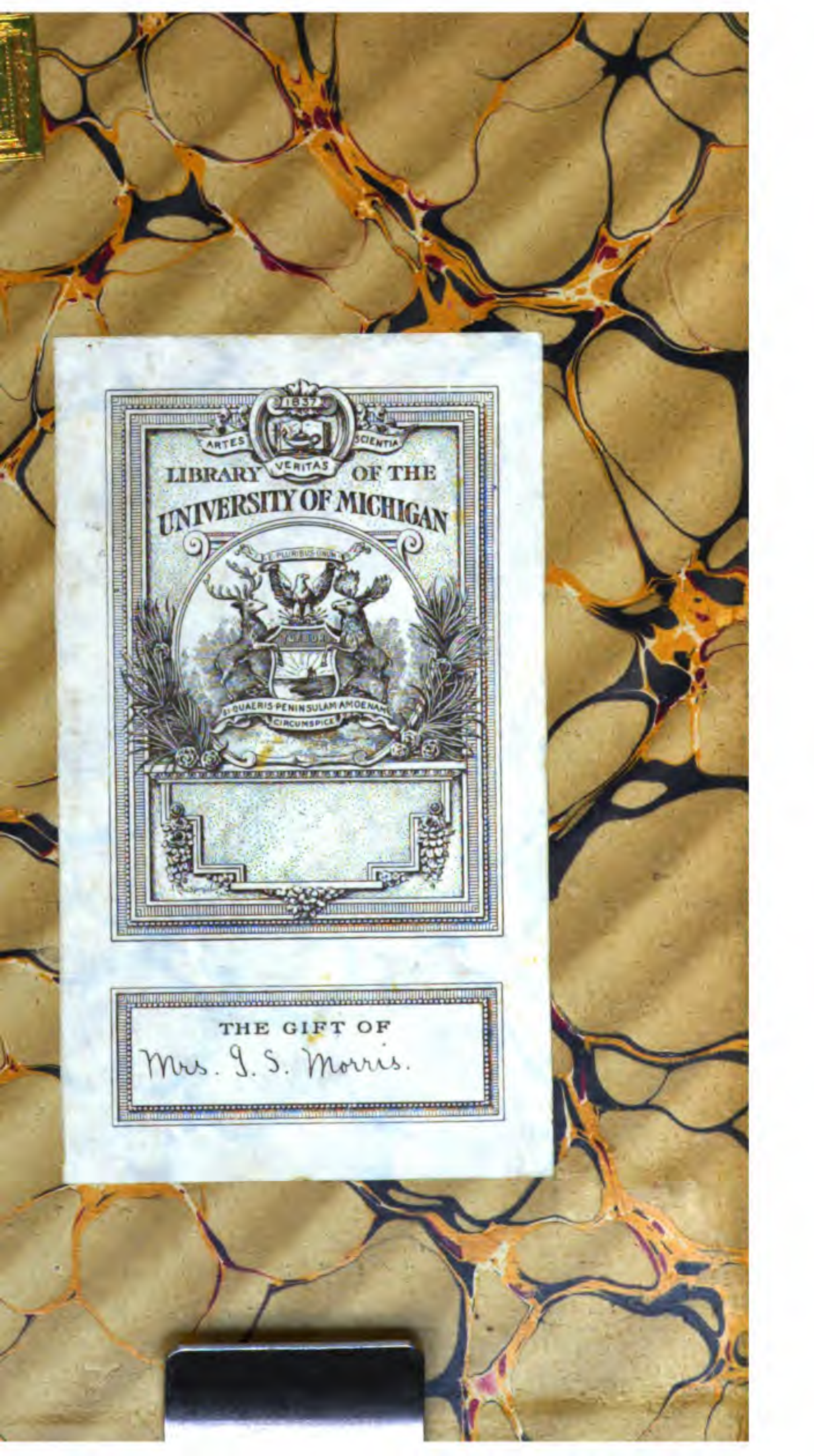




1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE
THE GIFT OF
Mrs. G. S. Morris.



BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

VERS
LE POSITIVISME ABSOLU
PAR L'IDÉALISME

PAR

Louis WEBER

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1903

VERS LE POSITIVISME ABSOLU

PAR L'IDÉALISME

DU MÊME AUTEUR

ARTICLES PUBLIÉS DANS LA *REVUE PHILOSOPHIQUE*
ET DANS LA *REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE*

La Répétition et le Temps. (*Rev. phil.*, septembre 1893.)

L'Évolutionnisme physique. (*Rev. de Mét.*, septembre 1893.)

Les diverses acceptions du mot Loi dans les sciences et la métaphysique. (*Rev. phil.*, mai et juin 1894.)

Le problème de l'Instinct. (*Rev. de Mét.*, janvier 1895.)

Idées concrètes et images sensibles. (*Rev. de Mét.*, janvier 1896.)

Le principe de non-contradiction comme principe dialectique. (*Rev. phil.*, mars 1897.)

L'Idéalisme logique. (*Rev. de Mét.*, novembre 1897.)

Positivisme et Rationalisme. (*Rev. de Mét.*, juillet 1899.)

L'idée d'Évolution et le problème de la Certitude. (*Bibliothèque du Congrès international de philosophie*, tome I.)

VERS

LE POSITIVISME ABSOLU

PAR L'IDÉALISME

PAR

LOUIS WEBER

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1903

A MONSIEUR TH. RIBOT

MEMBRE DE L'INSTITUT

HOMMAGE RESPECTUEUX

VERS LE POSITIVISME ABSOLU
PAR L'IDÉALISME

PRÉFACE

« Idéalisme » est le terme générique le plus propre à caractériser la spéculation philosophique depuis Descartes. Soit, en effet, qu'elle analyse les données des sens et de l'intelligence, soit qu'elle construise à partir de ces éléments dissociés un système du monde ou de la connaissance, la métaphysique moderne est idéaliste, c'est-à-dire qu'elle attribue à la réflexion sur la perception et sur la science une importance au moins égale à l'affirmation de l'être immédiatement dictée par la perception et par la science. Cette interrogation première de la pensée en présence de l'être, par laquelle la question de savoir comment les choses sont connues précède logiquement celle du comment de l'existence des choses en elles-mêmes, il se produit bien encore aujourd'hui des philosophies qui l'ignorent. Mais un semblable réalisme est à la métaphysique moderne ce que l'ancienne alchimie est à la chimie. Survivances de la mentalité d'un autre âge, ces doctrines sont de portée nulle et ne comptent pas dans la formation de nos croyances actuelles fondamentales. On peut donc dire que l'idéalisme et la philosophie moderne, et surtout la philosophie contemporaine, dans celle de ses directions qui vise à la plus haute généralité, ne font qu'un.

A l'opposé de la tendance idéaliste, qui atteste la persistance et la vitalité des aspirations métaphysiques dans le domaine théorique, il y a un fait capital, dont le penseur ne peut pas ne pas tenir compte : le prodigieux progrès de la connaissance immédiate, de la science expérimentale, dans n'importe quel ordre. La science positive est une réalité qui

s'impose chaque jour avec une autorité plus grande, qui s'affirme avec une universalité croissante, et dont les puissances indéfinies de développement restreignent de plus en plus apparemment les prétentions de la philosophie comme connaissance *a priori*. Dans le fait de la science positive ne doit-on voir, indépendamment de la signification qu'il a par lui-même, qu'une condamnation irrévocable de la spéculation et de toute recherche qui ne serait pas directement orientée vers l'extériorité et l'objectivité? Dans ce cas, le progrès de l'expérience mènerait à la suppression de la métaphysique. C'est, on le sait, la thèse du positivisme empirique. La réflexion est stérile, oiseuse, du moment qu'elle n'a point pour objet de coordonner les résultats de la science expérimentale et de composer un tableau d'ensemble des sciences, systématisées d'après leurs affinités mutuelles et leurs différences spécifiques. La critique de la connaissance, faite en partant de principes *a priori*, d'idées nécessaires, est une tentative vaine, une logomachie. Si une philosophie première est encore possible aujourd'hui, ce ne peut être qu'une construction fondée sur l'expérience, un compendium des lois les plus générales et des propriétés les plus abstraites de l'être, tel qu'il se révèle graduellement à l'esprit humain au cours de ses patientes investigations hors de soi. Selon le positivisme empirique, le conflit entre la métaphysique et la science n'est donc que la lutte désespérée du passé contre le présent gros de l'avenir, et l'issue de la lutte n'est pas douteuse. Quand la pensée se replie sur soi, elle se paralyse; quand elle s'interroge elle-même, elle abandonne sa fonction propre, et par suite elle se nie.

A cette solution radicalement négative du problème philosophique, l'idéalisme, depuis Descartes, inflige un démenti formel. C'est en soi, réplique l'idéalisme, par la vision intérieure, par la réflexion, que la pensée trouve le principe de la certitude; et cette vérité, et le système des vérités qui en émanent dépassent infiniment par l'excellence de leur évidence et de leurs raisons la sphère des vérités du sens commun et de la science. Si la confiance de la pensée en soi et en ses seules forces, puisée dans la réflexion, était un fait isolé, l'intuition d'un seul penseur, on pourrait peut-être hésiter à la tenir pour ce qu'elle est, une croyance inébranlable de l'humanité, contre laquelle nulle science particulière ne prévaudra, ni même une systématisation, quelque complète qu'elle soit, des

sciences particulières. Mais le principe cartésien de la certitude s'est singulièrement affermi en prouvant sa fécondité et en engendrant le grand mouvement de pensée spéculative qui constitue l'idéalisme moderne. C'est là, pour parler le langage des adversaires de la métaphysique, un fait historique, non moins important que le fait de la science positive, et qui, comme tel, à ce seul titre, permettrait déjà de renvoyer au positivisme le reproche que celui-ci adresse à la métaphysique, d'être un idéal chimérique ; car nous sommes loin de l'état de quiétude prédit par Auguste Comte, et nous vivons au contraire de la vie intellectuelle que le *Cogito* cartésien a semée à travers le monde. D'autre part, l'idéalisme est quelque chose de plus qu'un fait historique. Il est la signification suprême des faits. On ne le réfute qu'en le remplaçant. Par conséquent, le positivisme, lorsqu'il veut être une discipline philosophique, dépasse inévitablement l'ordre des affirmations qu'il assigne à la connaissance positive, et ainsi il se contredit. Mais cette contradiction, dira-t-on, peut n'être qu'une apparence provisoire. Qui sait si une transformation ultérieure de nos habitudes mentales ne la fera pas cesser, en changeant précisément le sens que l'on donne présentement à la philosophie lorsqu'on la distingue de la science ? Que restera-t-il alors de la métaphysique ? *Verba et voces, prætereaque nihil.*

Pour le moment, la stricte sincérité nous fait un devoir de constater l'œuvre de la réflexion, l'œuvre idéaliste, à côté de l'œuvre de l'expérience, à côté de la connaissance positive de la Nature, et de nous demander si l'opposition qui se manifeste aujourd'hui entre la métaphysique et la science est un terme dernier du Savoir. Peut-être l'antinomie se résoudrait-elle en une harmonie, si la métaphysique renonçait à anticiper en quoi que ce soit l'expérience et si l'expérience prenait, pour la science elle-même envisagée philosophiquement, la signification de sa propre phénoménalité. Entre l'objet absolu, que l'expérience postule, et l'idée absolue, que la réflexion commence par poser nécessairement, l'hiatus n'est peut-être pas infranchissable. La répugnance qu'éprouve la spéculation *a priori* à s'incliner devant l'autorité de l'expérience tient peut-être à ce que l'idéalisme ne s'est pas suffisamment développé, à ce qu'il est resté à l'état de réflexion incomplète, qu'il s'est arrêté à mi-chemin dans la recherche de sa raison génératrice. Peut-être l'idéalisme, à la condition d'être l'idéalisme

absolu, fournira-t-il au contraire au positivisme, à la religion de la science, la base sur laquelle asseoir son Credo, en préparant un positivisme absolu, que l'empirisme sera toujours incapable de fonder.

C'est cette possibilité que nous avons essayé de faire entrevoir dans le présent travail, en prenant d'abord l'idéalisme à son point de départ, en le conduisant jusqu'au terme de sa dialectique propre, et en interprétant ensuite l'expérience au point de vue de l'immanence, que l'idéalisme absolu lui donne comme signification ultime. Auguste Comte a cru pouvoir inaugurer le positivisme en supprimant la métaphysique. Nous proposons une autre méthode, dont voici la formule résumée : vers le positivisme par la métaphysique. Cette méthode, nous l'employons dans les pages qui suivent, nous la croyons la plus efficace et la plus conforme à l'éducation et aux tendances de l'esprit théorique contemporain. Au lecteur de juger maintenant si elle a atteint son but, et dans quelle mesure.

CHAPITRE PREMIER

L'IDÉALISME EMPIRIQUE

I. — L'idéalisme de la sensation.

L'idéalisme naît de la réflexion. Il est le résultat auquel on est invariablement conduit, lorsque, au lieu de s'en tenir à la considération directe des objets qui composent le monde extérieur, on vient à examiner les conditions dans lesquelles se produisent les affirmations touchant la nature de ces objets.

La première des conditions qui se présentent ainsi à la réflexion est la sensation. Nous ne connaîtrions rien du monde extérieur si nous n'étions pas pourvus d'organes des sens, par l'entremise desquels les objets nous impressionnent et déterminent les états de conscience, nommés *sensations externes* ou perceptions, que nous rapportons spontanément et indistinctement à des causes extérieures à nous, c'est-à-dire existant dans l'espace et indépendantes de nous.

Primitivement, l'esprit humain limite son activité à cette fonction spontanée et instinctive de l'*objectivation* des sensations. Il attribue aux causes des sensations les sensations elles-mêmes. Soit, par exemple, un morceau de fer rougi au feu. La lumière colorée et la chaleur qui en émanent sont des sensations. L'affirmation que provoquent en moi les sensations de lumière, de couleur et de chaleur consiste, avant toute réflexion, à attribuer au fer, en lui-même, et indépendamment de ma sensibilité, les qualités de lumière rouge et de chaleur. Celui qui ignore la physique s'en tient là. Pour lui, le fer rouge est, *en soi,* lumineux et chaud. Il est lumineux, c'est-à-dire il est cette tache rouge. Il est chaud, c'est-à-dire il est le centre producteur de cette impression intolérable qui en interdit l'approche, et qui paraît

résider en lui comme une propriété intrinsèque qu'il possède à l'exclusion des autres objets. Telle est la conception du réalisme primitif de l'esprit humain. La physique et la physiologie dénoncent les erreurs qui lui sont inhérentes.

La physique enseigne que la lumière et la chaleur, dans les corps, sont des mouvements extrêmement rapides de particules démesurément petites qui se propagent d'après des lois connues dans l'espace environnant. Le physicien a donc une tout autre notion que le vulgaire du morceau de fer rouge. Il l'affirme existant comme un agrégat de particules invisibles, animées de mouvements dont la rapidité surpasse l'imagination. Les mouvements des particules elles-mêmes sont la chaleur, ainsi que les mouvements qu'elles communiquent aux particules de l'air ambiant. Elles déterminent, en outre, des vibrations de particules encore plus petites, d'un milieu plus subtil, partout répandu, nommé l'éther. L'agitation des particules d'éther constitue la lumière (et aussi la chaleur) en tant qu'elle se propage autrement que par le contact avec des corps pondérables.

Dans tout ceci, la tache colorée, située à une certaine distance, et la sensation de chaleur ont disparu. Il n'en est plus question. Il ne reste plus que certains mouvements qui s'exécutent selon une figure et un rythme déterminés. Le fer rouge est un centre de pareils mouvements, dont l'enchevêtrement se reproduit périodiquement à travers l'espace.

La physiologie vient ensuite réfuter d'une autre manière, avec encore plus d'autorité, le réalisme vulgaire. En ce qui concerne d'abord la tache colorée, qui m'apparaît située à une certaine distance, elle m'apprend que son existence est liée au fonctionnement normal de mon œil et à la conformation de l'appareil optique dont je suis pourvu, et qui recueille les vibrations lumineuses émanées de l'objet. Les vibrations, purs mouvements, ébranlent l'extrémité des nerfs qui tapissent le fond de l'œil, et les ébranlements, transmis de proche en proche au cerveau, produisent dans ce dernier organe des phénomènes inconnus, très vraisemblablement réductibles aussi à des mouvements, qui sont la condition nécessaire et *suffisante* de la sensation lumineuse et colorée. Ne sait-on pas, en effet, que les hallucinations nous font voir des objets qui n'existent point, et que les hallucinations ont une origine exclusivement cérébrale. Il suffit qu'en l'absence de l'excitation normale de la rétine, les cellules de

l'écorce reproduisent anormalement, et par un jeu automatique, des phénomènes semblables à ceux qui résultent de l'excitation normale, pour que l'image lumineuse et colorée se reproduise, cette fois sans cause externe.

Quant à la distance à laquelle je situe la tache, la physiologie montre qu'elle est liée à la sensation musculaire de convergence des globes oculaires. La sensation musculaire est de même susceptible de renaître sans cause extérieure, et l'illusion visuelle est alors complète.

Enfin, l'impression de chaleur et de brûlure n'est aussi une propriété du fer rouge que parce que je possède des nerfs sensibles à la chaleur et à la douleur. Avant d'avoir réfléchi sur les conditions de la sensation, je suis naturellement enclin à faire abstraction du facteur interne et à ne tenir compte que du facteur externe, à croire, par conséquent, que dans le fer rouge réside la raison suffisante de la chaleur et de la douleur, et à me considérer comme purement passif vis-à-vis du centre actif existant hors de moi. La physiologie renverse le point de vue. Elle démontre que le système nerveux est le facteur essentiel qui intervient dans la production de ce que j'appelle sensation de chaleur et de brûlure. Ces sensations peuvent naître sans que les nerfs de la périphérie soient excités par une source réelle. Et la pathologie montre qu'inversement l'excitation des nerfs de la périphérie par une source réelle peut n'être accompagnée d'aucune sensation. Certaines lésions de la moelle épinière entraînent l'anesthésie thermique. On a vu des malades manier des objets portés à une température voisine du rouge obscur et ne pas s'apercevoir des brûlures qu'ils se faisaient aux mains. Preuve décisive de l'origine subjective et mentale de ce qui apparaît d'abord comme un fait uniquement dû à une cause externe.

II. — Première proposition de l'idéalisme.

La connaissance immédiate que l'esprit élabore au moyen de la perception visuelle et tactile du fer rouge est donc doublement erronée, doublement trompeuse.

En premier lieu, l'objet situé dans l'espace, que je perçois sous l'apparence d'une portion d'étendue lumineuse et colorée, n'est pas *en lui-même* ce qu'il m'apparaît. Il est un

agrégat de particules agitées. Sur la grandeur et la forme exacte de ces particules, je n'ai presque pas de renseignements. La physique m'interdit même de chercher à me les représenter de cette façon définie. Les molécules ne sauraient être colorées, car leur petitesse s'oppose à ce que leur surface disperse la lumière comme le font les surfaces visibles, toujours composées d'un nombre immense de molécules. Les molécules ont nécessairement une forme ; mais, dans le cas présent, cette détermination est une complication inutile. Je dois me contenter de les envisager abstraitement, comme des points mobiles. Un schéma purement géométrique et mécanique, un centre de vibrations diverses, voilà ce qu'est en soi le morceau de fer rouge.

En second lieu, l'image visuelle, la sensation de chaleur, dépouillées de réalité extérieure, deviennent des *faits de conscience*. A les considérer seules, je ne sors pas de ma conscience. C'est mon moi, en tant qu'il est ainsi affecté, qui se présente à mon esprit. L'image et l'affection n'existent pas en dehors de ma conscience. Tout ce que je puis affirmer, c'est que, si la physiologie était aussi avancée que l'optique et la théorie mécanique de la chaleur, et si je pouvais définir les mouvements de mon cerveau, comme ceux d'une source lumineuse, je caractériserais — extérieurement — l'image et la sensation par des schémas, analogues à ceux des molécules du fer rouge, dont les points mobiles seraient, cette fois, les molécules constituantes des cellules de l'écorce cérébrale.

Indépendamment de ma conscience et à considérer *du dehors* ma perception, la connaissance du fer rouge se réduit donc à ceci : deux systèmes de mouvements, parallèles et localisés dans deux régions distinctes de l'espace ; le premier cause du second. Le premier constitue le fer rouge *en soi*, abstraction faite de mon corps ; le second constitue la *perception* du fer rouge, abstraction faite du fer rouge en soi. Entre les deux systèmes, la relation de cause à effet, c'est-à-dire ici le parallélisme ou la correspondance dynamique n'est pas rigoureusement nécessaire. En général, la correspondance a lieu, et alors la perception est vraie, la connaissance a un fondement réel. Qu'elle vienne à manquer, comme il arrive parfois, et la perception devient fausse, hallucinatoire, et la connaissance imaginaire.

Nous aurions pu choisir un autre exemple, et le résultat aurait été le même. La couleur, la lumière et la chaleur, pri-

mitivement affirmées comme attributs objectifs des corps, se réduisent à des sensations. De même, la sonorité du morceau de fer lorsqu'il est frappé par un autre corps, sa solidité ou résistance et sa pesanteur, lorsqu'on le presse entre les doigts, ou lorsqu'on le tient simplement dans la main, sont des sensations, la première une sensation auditive, les secondes des sensations tactiles et musculaires complexes, où dominent, dans l'une, la sensation d'effort unie à celle de pression, dans l'autre, la sensation de pression seule.

Quoi que l'on pense sur la nature intime de la sensation, il est clair qu'elle n'est pas un état purement passif de l'être sentant, qui recevrait les impressions comme une cire molle reçoit l'empreinte d'un cachet; car les sensations sont susceptibles de renaître en l'absence des impressions. La sensation manifeste l'activité de ce qui sent et perçoit, l'activité mentale. Aussi Taine a-t-il résumé cette première analyse de la manière la plus heureuse en disant que la perception du monde extérieur est « une hallucination vraie », formule qui exprime de façon saisissante le rôle prépondérant de l'activité mentale dans la perception.

Quelque opinion que l'on ait aussi sur les causes des sensations, il n'est pas douteux que nous commençons par identifier les sensations à leur cause. L'ignorant croit que le morceau de fer rouge est en soi coloré, lumineux, chaud, solide et pesant. Quand il pense ces attributs, il ne pense pas autre chose que des sensations ; il évoque des images sensibles, et la réflexion montre que ces images résident dans l'être sentant, et qu'elles n'existent pas sans lui.

De là la proposition suivante :

Le monde extérieur, tel qu'il est affirmé immédiatement par les sens, n'existe pas en dehors du sujet sentant.

Telle est la première proposition de l'idéalisme, sur laquelle un accord unanime s'est établi entre les philosophes. La réalité sensible, couleur, lumière, chaleur, sonorité, solidité, pesanteur, primitivement affirmée comme réalité extérieure, ou *objective,* n'est que la réalité de la conscience, ou réalité *subjective.*

III. — La réalité selon la science physique.

Cette proposition est susceptible d'interprétations diverses. Poursuivons l'analyse et voyons où elle nous mène.

La physique résout le monde extérieur en matière et en mouvements.

Par matière, on entend l'espace, en tant qu'il est le siège de forces permanentes et indestructibles, et par mouvement, le changement de position, c'est-à-dire le changement des portions d'espace, centres de forces. Un centre de forces, apparaissant successivement en une série de positions distinctes, voilà la seule définition exacte du mouvement réel. Le centre de forces est le sujet nécessaire du mouvement, autrement dit le mobile. Si l'on ne figure le mouvement qu'avec de l'étendue et de la durée, on n'obtient qu'une notion géométrique et abstraite,à moins qu'on admette le mouvement lui-même au rang de notion première et irréductible de la science physique. De là deux types de conception mécanique du monde, l'une simplement géométrique, l'autre dynamique.

De toutes façons, d'ailleurs, l'esprit ne peut élaborer ses concepts physiques en s'en tenant aux notions qualitatives de matière (espace et force) et de mouvement (espace et temps). Afin d'introduire le nombre dans la détermination des phénomènes, il est contraint d'adopter une unité. Cette unité fondamentale, indispensable à la science, et qu'on retrouve dans toutes les explications, est l'*atome*. Par le moyen de l'atome, la matière est décomposée en une multiplicité numérique, et les phénomènes décrits en langage mathématique. L'atome est ainsi l'unité constitutive du monde extérieur. Sa notion, fondement de la physique moderne, a exercé la sagacité des philosophes et des savants. Maintes fois on a essayé d'en donner une définition satisfaisante, et on n'y a pas réussi.

Les définitions de l'atome procèdent des deux points de vue dynamique et géométrique. On peut chercher à définir l'atome par la seule notion de force. On peut, au contraire, négliger le côté dynamique et exprimer l'atome en fonction de la figure et du mouvement.

Dans le premier cas, la figure de l'atome est un caractère secondaire. Ce qui constitue l'atome, c'est la propriété d'être résistant, c'est-à-dire d'être centre de forces répulsives, et d'être aussi un centre d'attraction. Telle est la définition célèbre de Boscovich. Selon l'ancien atomisme, l'atome était un petit corps, doué de résistance, indivisible, et possédant néanmoins une forme déterminée. L'atome était la vulgaire

image sensible d'un corps matériel, réduite à sa plus simple expression. L'atome de Boscovich est dépouillé de toute qualité sensible, autre que celle de force, c'est-à-dire de la répulsion et de l'attraction. La figure s'annule en un point mathématique, support obligé de la force. Il est clair que pareille définition est inacceptable, car il n'existe pas de points mathématiques dans la réalité. Le point mathématique est une fiction nécessaire, mais inadaptable au réel. Car, ou bien le point est un espace nul, c'est-à-dire n'existe pas dans l'espace, ou bien il a une certaine étendue, et si petite que soit cette étendue, elle est divisible, et elle cesse, par définition, d'être un point.

Mais ce qu'il importe de remarquer dans l'atome de Boscovich, c'est le rôle qu'y joue la notion de force. La force y conserve nécessairement une signification concrète. Elle ne saurait se réduire à un symbole, comme dans les équations de la dynamique, où elle est, soit une variable indépendante, soit le produit de la masse par l'accélération. Si on retire à l'atome la figure, c'est-à-dire l'étendue limitée et finie, il faut, sous peine de voir s'évanouir l'élément dernier de toute réalité, considérer la force, dont il est le point d'application, comme une réalité en soi, et, par suite, la concevoir sur le seul modèle de réalités en soi que nous connaissions, à savoir les données sensibles en elles-mêmes, les états de conscience. L'atome est un centre de forces répulsives. Cela signifie que, faisant appel au souvenir de la sensation que j'éprouve par le toucher lorsque ma main rencontre un corps solide, et que je désigne sous le nom de *sensation de résistance,* je me représente l'atome comme une capacité permanente de provoquer des sensations semblables. L'atome est un point doué de la propriété de produire en moi la sensation de résistance, quelque grand que soit mon effort, et de la produire même quand l'effort que je lui opposerais croîtrait au delà de toutes limites. L'atome est un centre de forces attractives. Cela signifie de même que je compare et assimile l'atome à mon propre corps, en tant qu'il me paraît le siège du sentiment d'effort que j'éprouve, par exemple, quand je soulève un corps pesant.

L'atome, privé de figure, ne conserve un dernier caractère de réalité qu'à la condition d'être imaginé d'après la sensation de pression, d'effort ou de tension musculaire. Du moment que l'on adopte l'hypothèse de l'atome rigoureusement

inétendu, il est impossible de se contenter de la définition mécanique de la force, qui n'est alors qu'une grandeur *sui generis*, liée à la masse et à l'accélération, et sur la nature qualitative de laquelle on s'abstient, par convention, de discuter. Sans une définition, non plus mécanique, mais psychologique de la force, l'atome inétendu s'évanouit ; il ne se distingue plus du point mobile, que l'on introduit dans les considérations de la cinématique, et le monde, reconstruit avec cette abstraction contradictoire, est un fantôme géométrique d'où la réalité fondamentale a disparu.

Autrement dit, concevoir le monde comme un système de forces, c'est nécessairement l'imaginer comme un système d'efforts, et un jeu de volontés diversement tendues, obscurément ou clairement conscientes, faibles ou énergiques.

L'atome de Boscovich dénote l'intention d'adapter la vision géométrique et spatiale du monde à une conception psychologique, dont l'origine sensible, partant subjective et interne, est incontestable.

IV. — La signification moderne des concepts physiques.

Le second mode de définition de l'atome découle plus ou moins directement de la philosophie cartésienne. Selon Descartes, la matière n'est ni plus ni moins que l'étendue, car l'espace vide n'existe pas. Avec de l'étendue et du mouvement on doit pouvoir reconstruire le monde, tous les phénomènes étant objectivement réductibles à ces deux éléments derniers.

La physique moderne est atomistique et cartésienne à la fois. L'opposition qui séparait les deux doctrines, au XVII[e] et XVIII[e] siècles, s'efface de plus en plus aujourd'hui. Cela tient d'abord à ce que l'atomisme actuel est profondément différent de l'ancien. S'il admet la discontinuité de la matière pondérable, il ne manque pas d'intercaler entre les vides qui séparent les atomes pondérables un milieu plus subtil, l'éther, nonobstant matériel. L'éther, à son tour, est constitué par des atomes, parce qu'il faut bien un facteur de différenciation dans ce milieu hypothétique, qui, s'il était absolument continu et homogène, s'opposerait à la production de mouvements en lui. Mais, sur l'atome éthéré, les conceptions sont moins assises. Une intéressante tentative de lord Kelvin a

été de revenir à l'hypothèse cartésienne des tourbillons et de l'adapter aux exigences de la science actuelle. D'autre part, les théories de l'optique et de l'électricité semblent requérir l'hypothèse de plusieurs éthers coexistants, dont les propriétés, incompatibles les unes avec les autres, ne sauraient sans contradiction résider en un éther unique. La physique moderne comble les vides de la matière pondérable par la supposition de milieux divers, qui reculent de plus en plus dans l'improbable la conjecture du vide absolu.

Corrélativement, la physique moderne est foncièrement cartésienne par sa tendance géométrique. Elle vise à traduire la diversité phénoménale dans le langage universel de la mathématique. L'atome de Boscovich ne saurait convenir à ses fins. Il lui faut un élément plus abstrait encore et plus dénué de subjectivité que la force réelle. L'atome n'est à ses yeux que la fiction nécessaire de l'étendue individualisée et mobile dans l'étendue vide, qui est l'espace géométrique. Sans l'hypothèse atomique, l'espace ne pourrait recevoir que les déterminations de la géométrie, d'après lesquelles les figures tracées dans l'espace sont seulement douées de l'existence. Il faut un support au mouvement, le mobile. Or le mobile ne se conçoit qu'en isolant en quelque sorte une portion finie d'espace, et en créant une unité d'espace, finie et déterminée, au milieu de l'espace infini et indéterminé. Cette unité sera l'atome, indivisible, quoique possédant une forme et occupant une portion finie d'espace. Mais ni la forme ni la grandeur de l'atome ne se laissent introduire telles quelles dans les équations de la mécanique. On leur substitue un élément mesurable en fonction des données mécaniques, la *masse*. La masse est la détermination spécifique de l'espace fini et limité considéré en tant que mobile. On aurait aussi bien pu désigner la masse du nom de *grandeur atomique*; elle ne signifie pas autre chose, en effet, si l'on se donne la force comme variable indépendante, que le rapport entre la force et l'accélération, caractéristique d'un mobile donné. On définit souvent la masse par l'*inertie*. La masse exprimerait et mesurerait le degré de résistance au mouvement. Mais l'idée de résistance renferme encore trop d'équivoque et se ressent trop de son origine subjective. La solution la plus conforme à la tendance actuelle de la science physique est d'envisager la masse, et même de la définir comme une quantité inséparable de la quantité force, à la-

quelle elle s'oppose, et avec laquelle elle est, en un certain sens, commutable, représentant ce qui, dans le mobile, tend à annuler l'effet de la force et l'empêche de croître à l'infini. La dualité de la masse et de la force est assez comparable à celle des quantités négative et positive en algèbre, ou des fluides de nom contraire, dans la théorie classique de l'électricité. Les deux termes se complètent et s'explicitent mutuellement. Mais il reste acquis que la force est la notion logiquement première, et que la masse, rattachée à la force, s'éclaire par elle et perd son caractère d'entité *sui generis* et d'essence occulte.

Ainsi considérée, la notion de masse fournit une appréciation quantitative commode de la *qualité* de l'atome. Au lieu de supposer l'existence d'atomes plus ou moins grands en étendue, ce qui eût suscité d'insurmontables difficultés, car il eût fallu mesurer leurs dimensions, et, par suite, faire des hypothèses sur leur forme, il est beaucoup plus simple de supposer les atomes plus ou moins faciles à mouvoir, c'est-à-dire possédant une masse plus ou moins grande. La force, dans la physique moderne, est simplement définie cause de mouvement. On ne s'attarde pas, d'ailleurs, à élucider cette notion causale; on la remplace par l'idée de *fonction*. Pour un atome donné, c'est-à-dire pour une certaine masse m, la force est fonction de l'accélération et de la masse. Réciproquement, pour une force donnée, la masse est fonction de l'accélération et de la force. La relation qui unit les trois grandeurs est $ma = f$, m, a et f désignant respectivement la masse, l'accélération et la force. L'accélération est le facteur directement mesurable; les autres ne le sont pas, au moins indépendamment l'un de l'autre. Mais si l'un est donné, l'autre s'en déduit, par la mesure de l'accélération. Dans les systèmes de mouvements auxquels participent les atomes matériels, les équations fondamentales de la dynamique supposent expressément que la masse demeure constante. Des mouvements observés il est alors possible de déduire les forces en présence, et, inversement, les forces étant données, de prévoir les mouvements.

Le principe de la conservation de la masse n'est autre que le principe de l'indestructibilité de la matière, généralisé et étendu à toute matière, pondérable ou impondérable. On voit qu'il a sa source dans l'atomisme et dans le besoin de

sauvegarder par une propriété immuable l'existence de l'atome. La constance de la masse est la base de la physique mathématique. Elle achève de donner à cette notion corrélative de la force son importance en en faisant la caractéristique mécanique de l'atome. En résumé, la masse exprime l'individualité de l'atome, tout en étant le rapport entre l'accélération produite par une force et cette force même. Sa constance équivaut par un certain côté à l'indivisibilité de l'atome. Elle traduit en analyse l'idée, de source géométrique, de particules occupant dans l'espace une portion invariable en grandeur de l'étendue. Et la signification de la force, par cela même qu'elle est représentée quantitativement par le produit de la masse par l'accélération, se réduit *ipso facto* à celle d'une variable indépendante, ou d'une fonction d'une variable indépendante et d'un certain paramètre, dont la fixité distingue l'étendue mobile, siège du mouvement, de l'espace, lieu du mouvement, au sein duquel la première se singularise.

V. — Rapports des concepts de la physique moderne avec l'idéalisme.

Telles sont, sommairement esquissées, les hypothèses et les définitions relatives à la conception mécanique du monde. Examinons-les maintenant au point de vue de leurs rapports avec l'idéalisme.

Il y a, nous venons de le dire, deux espèces d'atomisme : l'atomisme dynamique, inventé par Boscovich, repris plus tard par Kant et par Cauchy, et l'atomisme, qu'on peut appeler symbolique, qui conserve, vis-à-vis de la notion de force, la notion de masse comme caractéristique de l'étendue mobile.

Avec l'atomisme de Boscovich se pose la question de la nature de la force, conçue comme réalité objective, et l'on entre dans le domaine métaphysique. Derrière les apparences sensibles surgit la réalité fondamentale de l'atome, centre de forces, et l'univers se révèle sous l'aspect d'un système de forces perpétuellement en action et en réaction. La métaphysique qui identifie ainsi la réalité universelle à la force, soit unique, soit décomposée en unités élémentaires, est le dynamisme : une forme moderne du matérialisme.

La réduction du matérialisme au dynamisme est inévitable. A moins de se mettre en contradiction avec la science la plus positive elle-même, les doctrines matérialistes ne

peuvent plus se maintenir aujourd'hui sur le terrain du réalisme vulgaire. Il leur est interdit de définir la réalité matérielle d'après le type fourni par les corps perceptibles : car la théorie de la perception résout leurs attributs corporels en images et en sensations. Elles ont dû, par suite, reporter sur l'atome imperceptible leur idée de la réalité. Mais l'atome, à ce titre, doit être autre chose qu'un symbole ou un instrument de recherche et d'explication. Il doit être une réalité, et sa réalité ne peut consister qu'en la force, par laquelle il manifeste sa présence. L'idée d'un je ne sais quoi, passif et inerte, sur lequel la force s'exercerait, et qui serait la matière radicalement distincte de la force, a été abandonnée. Aujourd'hui l'idée prédominante est celle de la matière active, douée d'énergie et se distinguant seulement de la force dans l'opposition, toute relative, entre une cause du mouvement et un sujet du mouvement, entre un moteur et un mobile, de la matière, en un mot, se manifestant comme force en même temps que comme mobile.

C'est donc en définitive sur l'atomisme de Boscovich que repose le matérialisme ; l'idée de matière vient finalement se confondre avec celle de force concrète et réelle qu'implique cette hypothèse.

Dans l'idée de la force, conçue comme réalité objective, se trouvent réunis deux éléments qu'il importe tout d'abord de distinguer. Le premier est le sentiment d'effort ou de tension musculaire accompagnant les mouvements volontaires. Nous ne pouvons pas nous représenter la force en soi autrement que comme une sorte de vouloir accompagné d'effort et de tension. Le contenu concret de l'idée est une donnée de la conscience, et une donnée purement subjective ; une sensation interne qui nous est révélée directement par notre propre existence.

Certains philosophes vont jusqu'à faire de la sensation de force la sensation élémentaire. « Toute notre expérience, dit Herbert Spencer, se résout en expériences de force[1]. » Ainsi, l'idée de force est d'abord extraite de sensations étroitement liées à la conscience même de vivre et d'agir. La force, c'est d'abord notre moi, en tant qu'il s'affirme dans les mouvements volontaires.

Le second élément est l'idée de cause. Nous percevons

1. *Premiers principes*, trad. Cazelles, 2e partie, chap. III.

des résistances et des mouvements. Dans la sensation de résistance que produit, par exemple, un corps pesant lorsque nous le soulevons, nous objectivons la sensation d'effort et de tension musculaire, en la dédoublant, et nous imaginons vaguement dans le corps lui-même un effort et une tension s'opposant à notre propre effort et à la tension de nos muscles. Si, après avoir soulevé le corps, nous cessons de faire effort, le corps, abandonné à lui-même, retombe, et le mouvement perçu nous confirme dans l'hypothèse objectiviste d'un effort et d'une tension productrice du mouvement hors de nous, après avoir été productrice de la sensation de pesanteur en nous. C'est de cette manière que l'idée de cause s'introduit dans l'expérience courante de résistance et de mouvement. Elle se confond d'abord avec l'effort lui-même, et lorsqu'on dit que la force est « cause de mouvement », on commence par imaginer un processus subjectif analogue à celui de nos mouvements volontaires, et on se représente confusément une sorte de volonté agissant sur le mobile.

A ce point de vue, la cause reste identifiée en nature avec sa manifestation interne ; mais elle s'en sépare par le fait de l'objectivation. En d'autres termes, la sensation est dédoublée ; une partie reste inhérente à la conscience, et l'autre semble s'en détacher. C'est l'illusion de l'objectivation, comparable à celle qui fait croire que le fer rouge est en soi lumineux et chaud. L'avantage qui en résulte est de laisser un contenu concret à l'idée de cause, et de nous faire concevoir la force, cause de mouvement, d'après le modèle subjectif de l'effort et de la tension musculaire.

Dans ce cas, la cause *externe* du mouvement est définie par un attribut qui en fixe la nature en soi, et non plus seulement par la simple supposition qu'elle est une cause, c'est-à-dire qu'elle est antécédent d'un effet. La force est alors une existence absolue, dont nous pénétrons l'essence intime. Le dynamisme matérialiste est le jouet de cette illusion. Il identifie à l'existence absolue la force manifestée par le mouvement, et il reconstruit l'univers avec les émanations d'un Absolu dont l'existence paraît s'imposer à l'esprit par le témoignage irrécusable de la sensation d'effort. Des données sensibles qui engendrent la connaissance du monde extérieur, le dynamisme n'en retient qu'une, la résistance, face objective de la tension musculaire, qui est une sensation subjective. Les autres sont des phénomènes accessoires qui

naissent du jeu de ses combinaisons. Les formes, les couleurs et les sons, la chaleur et la lumière sont des phénomènes matériels, et, comme la matière c'est la force disséminée dans l'espace, il reste que les phénomènes matériels sont les apparences sous lesquelles la force se révèle à nous, à travers le voile de relation qui enveloppe la perception extérieure. La force est l'existence cachée sous les apparences sensibles. Pour la découvrir, il suffit de détourner les regards de l'extérieur et d'interroger la conscience dans l'exécution des mouvements volontaires. Considérons la sensation de résistance en elle-même et faisons abstraction de son dédoublement spontané : elle devient alors une sensation purement subjective, l'effort, ou la tension musculaire. Nous y trouvons le type de la force, c'est-à-dire de l'existence universelle et absolue.

Or cela ne revient-il pas à investir de l'autorité suprême le témoignage de la conscience lorsqu'elle fait acte d'expérience interne ? On lui accorde le pouvoir de se renseigner sur l'Absolu, et, par suite, de saisir dans l'être ce qui dépasse la relation de sujet à objet. Mais si la conscience, lorsqu'elle se replie sur soi et scrute ses profondeurs, acquiert la faculté de pénétrer jusqu'à l'essence dernière, et de s'approcher plus près de l'Absolu qu'elle n'en est capable lorsqu'elle cherche à le deviner à travers les apparences objectives, n'est-ce point parce que la conscience, trouvant en soi ce reflet direct de l'Absolu, qui est la force, est elle-même ce reflet ?

La sensation subjective, en effet, est de sa nature unilatérale : elle se suffit à elle-même. La sensation objective, ou perception, dès qu'elle se reconnaît pour telle, est bilatérale ; elle se pose comme le signe ou le représentant de quelque chose qui n'est pas elle. C'est donc lorsque la conscience ne voit en soi qu'un de ses propres états qu'elle est le plus près de la réalité, et c'est lorsqu'elle considère cette réalité comme lui appartenant au propre. En se rapportant à soi et en tirant de son propre fonds un modèle d'existence, la sensation d'effort, la conscience trouve le type de l'existence absolue. C'est quand la conscience oublie le dehors pour ne voir que soi qu'elle découvre le fond des choses et qu'elle prend pied sur le terrain le plus solide. Voilà où conduit logiquement le dynamisme matérialiste lorsqu'il emprunte à une donnée subjective les traits indis-

pensables pour fixer un portrait concret de la force, qui ne s'efface pas sous les vapeurs de l'abstraction. Le dynamisme matérialiste, sur ce point, va presque rejoindre le spiritualisme de Maine de Biran. La proposition qui identifie à une donnée subjective la nature intrinsèque du fondement des apparences objectives est incontestablement subjectiviste. Elle se résume en ceci : la conscience, quand elle se replie sur soi, enveloppe toute réalité. Sa propre image, en l'un de ses états où elle s'affirme agissante, déborde sur le monde extérieur, et en le recouvrant nous en fait comprendre la vraie nature.

Avant de poursuivre, récapitulons en quelques mots les déductions précédentes. L'analyse de la perception substitue à la vision du réalisme vulgaire les conceptions de la physique. Si on interprète ces d[illegible] au sens d'une description de la réalité telle qu'elle est en elle-même, on est conduit à la métaphysique fondée sur l'atomisme, c'est-à-dire au matérialisme et à sa forme la moins surannée et la plus cohérente, le dynamisme. Le dynamisme, à son tour, postule l'existence d'une cause unique de la diversité phénoménale, qu'il désigne du nom de force. A ce moment, une alternative se pose. Ou la force est connaissable, ou elle est inconnaissable. Si elle est connaissable, ce ne peut être qu'en fonction des données de la conscience, et la force est alors déterminée par la sensation. On a tourné dans un cercle ; mais, en même temps, la réalité des données de la conscience a acquis une signification et une valeur absolues. Le dynamisme issu de la conception atomique et mécanique du monde finit par s'exprimer en langage idéaliste. Les nécessités de sa dialectique propre le condamnent à rester marqué du sceau de l'idéalisme empirique, malgré ses détours pour démentir son origine.

VI. — Le dynamisme matérialiste et l'agnosticisme.

En supposant connaissable la cause du mouvement, le dynamisme matérialiste se contredit. Il croit pénétrer, au delà des apparences, jusqu'à l'essence d'un monde antérieur et extérieur à la conscience, et il a simplement extériorisé, en lui attribuant l'existence absolue, une donnée de la conscience. Afin d'échapper à la contradiction, il faudra

donc séparer radicalement la cause de l'effet, déclarer que la cause du mouvement, n'ayant rien de commun avec la sensation de force, est inconnaissable, et que la sensation de force est la manifestation interne de la cause, dont le mouvement est la manifestation externe. Toutefois, on continuera à appeler force la cause, tant du mouvement que de la sensation de force (qui est pour nous la force révélée à la conscience), mais sans oublier que l'identité de dénomination pour la cause et pour l'effet interne n'indique qu'une corrélation nécessaire entre les deux termes, sans rien préjuger de la nature en soi de la force.

Cette position philosophique est celle qu'a prise en dernier lieu le dynamisme sous la vigoureuse impulsion d'Herbert Spencer. La métaphysique exposée dans les *Premiers Principes* est le dynamisme matérialiste, car elle suit à peu près exactement la marche que nous avons indiquée dans ce qui précède. Elle s'appuie d'abord sur l'analyse de la perception pour réfuter le réalisme vulgaire et la matérialisme corrélatif. Puis elle circonscrit sa recherche de la réalité dernière en la limitant aux notions fondamentales de la physique : espace, temps, matière, mouvement, force. Dans ce dernier triage, l'espace et le temps s'éliminent d'eux-mêmes, en raison de leur caractère d'abstraits de l'expérience, et il ne reste plus que la matière, le mouvement et la force, c'est-à-dire les éléments qui ont de tout temps servi aux constructeurs de systèmes matérialistes. Or « la matière et le mouvement, tels que nous les connaissons, sont des manifestations de force différemment conditionnées » [1]. Il ne subsiste plus alors, devant l'analyse, que la force, « le principe des principes ».

La métaphysique de Spencer se classe donc nettement dans le dynamisme.

« Tous les modes de conscience, dit Spencer, peuvent se tirer d'expériences de force ; mais les expériences de force ne peuvent se tirer de rien autre. Cette donnée fondamentale de la conscience est la révélation finale de l'analyse. » Mais il ajoute, prenant décidément parti dans l'alternative entre la confusion et la distinction de la cause-force et de l'effet-sensation de force : « Ce mode indécomposable de conscience, dans lequel tous les autres modes peuvent se résoudre, ne

1. *Ibid.*

peut être lui-même le pouvoir qui se manifeste à nous par les phénomènes. Dès que nous voulons admettre l'identité de nature entre la cause des changements, telle qu'elle existe absolument, et la cause des changements dont nous avons conscience dans nos propres efforts musculaires, nous nous trouvons en présence d'antinomies insolubles. La force, comme nous la connaissons, ne peut être regardée que comme un certain effet conditionné d'une cause inconditionnée, comme la réalité relative qui nous indique une réalité absolue par laquelle elle est produite directement... Rejetant toutes les complications et contemplant la force pure, nous sommes irrésistiblement contraints, par la relativité de notre pensée, à concevoir vaguement qu'une force inconnue est corrélative de la force connue[1]. »

Spencer a vu clairement que le dynamisme matérialiste se réfute lui-même du moment qu'il identifie la force à sa manifestation interne. Or comme il n'y a d'autre contenu concret de l'idée force que cette manifestation, il faut, si l'on en fait abstraction, déclarer que la force est inconnaissable. L'agnosticisme apparaît ici comme une tentative extrême en vue de conserver à la réalité objective sa signification ordinaire, en la reléguant dans le mystère de l'Inconnaissable.

Pour l'instant laissons de côté la question de savoir s'il est possible, sans contradiction, d'allier, comme le fait Spencer, les épithètes *inconnaissable* et *inconditionnée* à la force, qui est cependant définie et conditionnée comme *cause* et *pouvoir producteur* de phénomènes, et occupons-nous seulement ici de déterminer le caractère de cet agnosticisme dans son rapport avec l'idéalisme.

VII. — L'agnosticisme matérialiste dans son rapport avec l'idéalisme.

La métaphysique spencérienne est franchement réaliste. Son auteur donne à sa théorie de la connaissance, telle qu'il l'expose dans les *Principes de psychologie*, le nom de *réalisme transfiguré*, indiquant par là que s'il abandonne le réalisme vulgaire, il n'entend nullement renoncer au postulat de la réalité objective, qu'il considère comme la loi fondamentale

1. *Ibid.*

de l'intelligence. En quoi consiste le réalisme transfiguré ? Une comparaison nous l'apprend. Soit un cube placé vis-à-vis d'une surface cylindrique, et considérons la perspective du cube sur le cylindre. « Entre le cube et sa perspective, il y a un système de correspondance absolument défini. Le cube, c'est l'objet de la perception ; la surface du cylindre, c'est le champ de réception de la conscience ; la figure projetée du cube, c'est l'état de conscience que nous appelons perception de l'objet. Le réalisme vulgaire admet que les lignes, les angles et les aires de la figure projetée sont réellement les mêmes que les lignes, les angles et les aires du cube. L'idéalisme absolu assure que la figure seule existe, et qu'il n'existe rien de pareil ni au cube, ni à la surface sur laquelle il se projette. Le réalisme transfiguré affirme une connexion entre le cube et son image projetée. Avec le réalisme grossier, il s'accorde à affirmer l'existence du cube comme marquée d'un caractère de certitude originelle ; mais il diffère entièrement de lui en affirmant qu'il n'y a aucune parenté de nature entre le cube et sa projection. Et bien qu'il ait un point de ressemblance avec l'idéalisme absolu, parce qu'il reconnaît avec lui que la figure projetée ne peut renfermer le moindre trait, soit du cube réel, soit de la surface réelle sur laquelle elle est projetée, cependant il en diffère extrêmement en déclarant que l'existence de ces deux réalités est impliquée d'une manière plus certaine que celle de la figure, puisque l'existence de la figure n'est rendue possible que par la leur. »

Le réalisme transfiguré est tout imprégné d'idéalisme ; le passage ci-dessus le prouve à l'évidence. Le réalisme transfiguré rejette le témoignage des sens, et il accorde la proposition initiale de l'idéalisme empirique, à savoir que le monde affirmé par la connaissance sensible, se résolvant en états de conscience, n'existe point en dehors du sujet sentant. La perspective du cube est tracée sur le cylindre et n'existe nulle part ailleurs. Mais il existe autre chose que la perspective du cube, le cube lui-même dans l'espace. Sur ce point, l'idéalisme empirique reste muet. Il ne lui est pas permis d'affirmer quoi que ce soit hormis l'état de conscience et le sujet en qui l'état de conscience se produit. L'agnosticisme,

1. *Principes de psychologie*, trad. Ribot et Espinas, t. II, p. 516 et suiv.

au contraire, poursuit le fantôme de la réalité objective, et il affirme que quelque chose existe en dehors de la sensation et du sujet sentant, qui est la *cause externe* de la sensation et qui existe absolument, antérieurement à la relation de sujet à objet. Sous la forme agnosticiste, le réalisme reparaît donc et n'est guère moins inacceptable que le réalisme vulgaire. Il repose sur une conception incomplète de la causalité dans la perception.

Dans la perception, en effet, la causalité est double. Elle relie l'état de conscience au sujet et à l'objet; au sujet, par lequel l'état de conscience se reconnaît comme tel, à l'objet, par lequel l'état de conscience apparaît comme le signe de quelque chose. Or il est illégitime, dans une théorie de la connaissance, de ne point tenir compte de cette irréductible dualité, et, touchant la causalité de la perception, de faire abstraction, à un certain moment, soit de l'une, soit de l'autre des deux directions.

La sensation, avait dit Aristote, est l'acte commun du sensible et du sentant; il n'est pas permis de considérer à part la sensation et le sensible, sans poser par là même et simultanément le sentant. Spencer tourne en dérision les métaphysiciens qui prétendent expliquer la connaissance du monde extérieur par les seuls termes, sujet et sensation. Il compare leur erreur à l'absurdité qu'il y aurait à imaginer une corde sans ses deux bouts. Or ne commet-il pas une faute pareille et ne se heurte-t-il pas à une impossibilité du même ordre? Les idéalistes, qu'il accable de ses traits, altèrent de parti pris la nature de la double causalité qui unit le sujet et l'objet à la sensation, pour n'en retenir que les deux termes sujet et sensation. Lui est contraint, pour justifier son réalisme, d'isoler le terme objet, d'en feindre l'existence, quelle qu'elle soit d'ailleurs, posée indépendamment du sujet. L'exemple choisi par lui en est la preuve : le cube existe indépendamment du cylindre; ce n'est pas seulement le couple inséparable, *cube-cylindre*, que l'état de conscience affirme implicitement, c'est, séparément et distinctement, le cube, d'une part, le cylindre de l'autre; et cette abstraction est nécessaire, impliquée dans l'attitude réaliste. Abstraction vaine, d'ailleurs; l'objet ne se pose pas indépendamment du sujet, ni le sujet indépendamment de l'objet, et tout raisonnement qui les isole un seul instant absolument pèche par la base.

L'incohérence de cette théorie est évidente. Partant des données de la conscience, elle doit revenir à la conscience, comme ultime réalité. Le monde extérieur ne peut être posé antérieurement à l'esprit, pas plus que l'esprit ne peut être antériorisé par rapport au monde. On a composé une conception du monde avec des états de conscience. Impossible d'en extraire rien qui ne soit état de conscience, qui n'enveloppe à la fois les deux affirmations simultanées du sujet et de l'objet, et qui n'interdise par suite le postulat de la force, inconnaissable et inconditionnée, possédant l'existence absolument objective. Le réalisme transfiguré est un idéalisme honteux, qui n'ose avouer son impuissance à s'élever au-dessus du *donné* psychologique.

On ne fait pas à l'idéalisme sa part. Le plus réaliste apparemment des systèmes contemporains en est la preuve. La systématisation philosophique n'est pas maîtresse de régler à son gré le cours de sa dialectique. Il y a des nécessités logiques qui dominent les instincts les plus rebelles du génie spéculatif. Chez Spencer, la tendance anti-idéaliste est forte. Mais il a dû introduire l'idéalisme dans ses prémisses, par la nécessité de trouver une base nouvelle au réalisme, et, à son insu pour ainsi dire, l'idéalisme a envahi le système tout entier. C'est ce qui en fait une synthèse hétéroclite, où la fin proposée et avérée est contredite par le point de départ et la conclusion implicite. Il reste, d'ailleurs, à cette philosophie lé grand mérite d'être la doctrine de l'évolution et d'en avoir vulgarisé la notion à l'usage des sciences. Ce sera sa gloire durable. Par le concept d'évolution, la biologie a été renouvelée; elle a trouvé sa méthode. Mais, comme on le montrera plus loin, l'évolution exige, pour son interprétation intégrale, d'être rattachée à un principe idéaliste, et non à une nébuleuse ontologie, encore imbue du préjugé illusoire de l'Etre en soi.

VIII. — Le caractère idéaliste de l'atomisme dans la physique moderne.

Fidèle au conseil que lui donnait Newton, la physique moderne se garde avec soin de la métaphysique. Elle s'abstient d'apprécier ses hypothèses au point de vue de la spéculation pure, en dehors de leur application directe aux faits et aux lois. L'hypothèse est, pour elle, un instrument auxi-

liaire de l'expérience et du calcul, un instrument qu'on remplace aussitôt qu'il a cessé de servir. Dans la science *positive,* le rôle de l'hypothèse ne va pas plus loin. Mais si la physique, science positive, ne se juge pas elle-même du point de vue spéculatif, et en tant qu'elle comporte une conception du monde, il appartient à la philosophie de l'envisager aussi à ce titre. La philosophie ne saurait s'en désintéresser. Elle ne peut même critiquer les méthodes de la physique et en fixer la valeur, si elle ne se préoccupe pas des résultats obtenus par leur moyen, non seulement sur le terrain de la constatation stricte des phénomènes, réservé aux savants spéciaux, mais encore dans le champ plus vaste de leur interprétation en tous sens, domaine propre de la philosophie.

De là la question, qui ne peut être éludée : avec quelle conception du monde sont compatibles les hypothèses et les théories actuelles de la physique ? Mais nous n'en retiendrons qu'une partie, et nous demanderons seulement, si c'est avec une conception idéaliste ou une conception réaliste. La question étant ainsi restreinte, il n'est pas très difficile d'y répondre.

Hypothèses et théories se rapportent à l'explication mécanique et symbolique des phénomènes. Dans l'explication mécanique, les qualités secondaires des corps — c'est-à-dire les propriétés sensibles autres que l'étendue et la solidité — ne jouent aucun rôle. Quant aux deux qualités primaires, il y a lieu de distinguer entre l'étendue, et la solidité ou résistance. L'étendue est un attribut irréductible. Descartes, qui l'avait bien compris, en faisait la substance même de l'existence externe. La résistance, elle, peut s'exprimer en fonction de la notion plus générale de force. La résistance et l'indivisibilité, qui est la résistance infinie attribuée à l'unité de matière, se laissent réduire à des forces répulsives, s'exerçant dans toutes les directions autour d'un centre fixe, et dont l'intensité est susceptible de croître au delà de toutes limites, en raison inverse, par exemple, de la distance au point d'application.

Mais la notion de force, nous l'avons vu plus haut, est ambiguë. Elle a un sens psychologique et un sens mathématique. Si l'on veut qu'elle recouvre une réalité, qu'elle corresponde à quelque chose de concret, il est nécessaire de la replacer sur son terrain d'origine et de ne pas faire abstraction de son contenu subjectif, sentiment de l'effort, ou conscience

du pouvoir volontaire. Mais la physique positive, au contraire, doit en faire abstraction, sinon elle enfreindrait sa règle fondamentale de tout ramener au nombre et à la mesure, et elle rétrograderait jusqu'à la physique d'Aristote. La notion mécanique de force est plus abstraite, plus conventionnelle, moins psychologique. Extérieurement, la force se constate par le mouvement, et concurremment avec la masse, le détermine. Le physicien ne se préoccupe ni de la nature intime de la force, ni de celle de la masse. Il lui suffit de les considérer quantitativement. Ce sont deux grandeurs inséparables l'une de l'autre et réciproques ; le mouvement seul ne détermine ni l'une ni l'autre, mais détermine l'une si l'autre est donnée. En d'autres termes, la force, mécaniquement parlant, n'a de signification qu'en rapport avec l'accélération et la masse, et la masse n'a de signification qu'en rapport avec l'accélération et la force. La matière étant définie comme sujet du mouvement, et la force comme cause du mouvement, la masse est l'attribut intrinsèque de la matière, en tant qu'elle subit l'action de la force et qu'elle exprime l'inertie, la résistance passive au mouvement. La masse est le symbole de matérialité de l'étendue. Elle se déduit de la force, par opposition avec elle dans le fait premier du mouvement, et n'a pas, indépendamment d'elle, de signification par elle-même.

A la seconde des qualités primaires de la matière, la physique substitue, par conséquent, une détermination quantitative et symbolique, sorte de paramètre dans les équations du mouvement, qui se prête avec docilité à la transformation de la diversité qualitative du donné en une multiplicité numérique de symboles élémentaires situés dans l'espace géométrique.

L'élément adopté est l'atome, qui correspond à une unité de masse irréductible. Il est insécable, c'est-à-dire sa masse est constante, et il constitue le support invariable des forces qui agissent dans l'espace. L'atome est l'hypothèse la plus féconde de la physique. Afin de décider si la conception physique du monde est idéaliste ou réaliste, il suffit de résoudre la question en ce qui concerne l'atome, et d'examiner si son concept peut répondre à une réalité en soi. Or à cet égard il n'y a pas de doute à avoir : la réalisation de l'atome comporte des difficultés insolubles, parce que son concept enveloppe des contradictions qui lui sont inhérentes et qu'il n'y a pas moyen de supprimer sans nier le concept lui-même.

En premier lieu, l'atome est conçu comme indivisible, et son indivisibilité provient en partie de la nécessité pour le sens commun et la science de considérer comme divisibles tous les corps existants, sauf l'atome. L'expérience, en effet, nous enseigne la divisibilité de la matière, et le raisonnement nous oblige à l'admettre, à l'infini, dans l'abstrait, car cette propriété n'est autre que celle de l'espace, attribut irréductible et *forme inséparable* de la matière. Mais, puisque la matière est quelque chose de plus que l'étendue, qu'elle est le *plein*, l'espace seul étant le *vide*, nous ne pouvons admettre la divisibilité à l'infini de la matière, d'abord parce qu'il faudrait admettre l'existence actuelle d'un nombre infini de réalités et que l'infini numérique est contradictoire, ensuite parce qu'un plein infiniment petit ne pourrait avoir qu'une masse nulle. C'est pourquoi nous assignons une limite à la divisibilité de la matière, limite qui nous est imposée par le raisonnement, non seulement en vertu de l'impossibilité de l'infini numérique actuel, mais encore parce que nous avons d'abord conçu la matière comme divisible, c'est-à-dire composée de parties, et que nous ne pouvons pas composer la matière avec des parties infiniment petites, *quelque chose* avec des *riens*.

Cependant la limite à la divisibilité, quoique nécessaire, n'en est pas moins arbitraire et inconcevable. Touchant les atomes pondérables, on se tire provisoirement d'embarras, en les définissant « les particules les plus petites en lesquelles les forces physico-chimiques actuelles sont capables de décomposer les corps ». Mais la difficulté a seulement reculé, puisqu'on donne implicitement à entendre que d'autres forces, inconnues, pourraient réussir là où les forces connues (physico-chimiques) échouent. Et d'ailleurs, la matière et l'atome pondérables ne sont qu'une espèce d'un genre plus large, discernée précisément au sein du genre en vue de permettre l'hypothèse d'une matière et d'atomes impondérables, ceux-ci destinés à expliquer les actions qui s'exercent entre ceux-là. Pour l'atome impondérable, la difficulté subsiste, et nécessairement. Il est impossible d'admettre la continuité de n'importe quelle espèce de matière, si subtile soit-elle, car ce serait lui dénier la capacité d'être le siège de mouvements. Il faut toujours, en fin de compte, revenir à l'atome, et à son indivisibilité, arbitraire et hypothétique.

Cette indivisibilité supposée de la dernière particule de la

matière la plus raréfiée, dont les agrégats et les systèmes en mouvements constitueraient à leur tour des atomes de matière plus grossière, est de plus absolument inconcevable. Nous ne pouvons, en effet, nous représenter l'atome le plus petit, l'atome *véritable* (par rapport auquel les autres ne seraient que des molécules composées), sans aussitôt lui attribuer une figure, *idéalement* divisible en parties de dimensions finies. Cette petite masse, ainsi figurée, va résister aux actions combinées de toutes les forces de l'univers, sans perdre la moindre parcelle de sa substance. Mais, d'autre part, toute force finie a un effet fini, perceptible et mesurable. Sous l'action des forces séparatrices, l'atome insécable ne restera pas identique à ce qu'il est lorsqu'elles n'agissent pas sur lui. Si donc l'atome ne se divise pas, et si la cohésion de ses parties l'emporte sur les causes de désagrégation, il n'en subira pas moins nécessairement certaines modifications de forme ou de structure intérieure, qui disparaîtront quand les forces cesseront d'agir. Autrement dit, l'atome est *élastique*. Avec l'élasticité, nouvelles difficultés. La matière élastique, nous ne pouvons pas nous la représenter comme continue et homogène. L'atome élastique doit être un corps composé de particules séparées par des vides; car il doit être de forme et de dimensions variables selon le milieu où il est plongé, éprouver des contractions ou des dilatations, qui seraient tout à fait inconcevables si sa structure intérieure était continue et homogène. La contraction d'un corps résulte de la diminution des distances entre ses particules; la dilatation, d'une augmentation des mêmes distances. La contraction — ou la dilatation — cessent lorsque, la pression — ou l'attraction — extérieure cessant, les forces répulsives — ou attractives — rétablissent l'écartement primitif. L'élasticité ne peut s'exprimer ni se concevoir autrement; elle repose sur la représentation atomique.

En résumé, l'atome insécable est élastique, nécessairement, et son élasticité implique une structure comparable à celle des corps composés d'atomes. Ceci ramène à la divisibilité sans limites, à la nécessité de concevoir les dernières particules comme des agrégats de particules encore plus petites, finalement à l'infini actuel, numérique, c'est-à-dire à une impossibilité.

Ainsi l'indivisibilité de l'atome et sa divisibilité sont également imposées par la logique.

Les attributs contradictoires de l'atome sont l'expression d'un double besoin de la raison explicative. Son indivisibilité résulte du besoin d'une unité élémentaire. L'atomisme a été inventé pour expliquer les propriétés des corps perceptibles par le moyen d'éléments constituants imperceptibles, et pour substituer à la diversité de nature la diversité de composition. Tout corps est considéré comme composé ; si on ne veut pas se perdre dans la décomposition à l'infini, il faut bien supposer qu'à un certain moment la décomposition se termine. La raison explicative ne se contenterait pas d'éléments composants virtuels, n'existant qu'en puissance, et tendant, en variant sans cesse, vers la limite zéro. La corporéité des composants des corps exige qu'ils soient posés comme grandeurs fixes devant l'entendement. De là l'unité indissoluble de l'atome. Or cette unité, en soi, est incompréhensible, à moins qu'on ne l'assimile à des unités concrètes, perceptibles, aux corps composés eux-mêmes. De là la régression à l'infini. L'atome, envisagé comme élément, est indivisible ; envisagé comme corps, il est divisible ; et la raison explicative est contrainte de l'envisager tantôt comme élément, tantôt comme corps.

Si l'atome existait réellement, ce serait donc la contradiction réalisée, l'indivisibilité et la divisibilité coexistant sur un même sujet. D'autre part, si l'on refusait d'arrêter la divisibilité à une limite fixe et si l'on postulait la divisibilité à l'infini, l'atome serait l'infini numérique actuel ; sa réalité s'évanouirait dans l'idéalité de la loi de divisibilité spatiale.

Conclusion : l'atome est un symbole, un concept enveloppant deux schèmes opposés, inconciliables et cependant indispensables à la raison explicative. Il n'est pas quelque chose de réel, doué de l'existence objective, indépendante de l'esprit, car ce dont nous affirmons la réalité doit, en premier lieu, être identique avec soi-même ; or l'atome, à la fois divisible et indivisible, ne remplit même pas la condition d'identité. Le langage de l'atomisme est une traduction à double sens de la réalité, à laquelle s'applique tantôt l'une, tantôt l'autre des interprétations de la raison explicative, mais l'atome, en soi, n'a aucune réalité objective[1].

L'atomisme, par conséquent, fait obstacle au réalisme. Il

1. Pour la critique approfondie de l'atomisme, consulter l'*Essai critique sur l'hypothèse des atomes*, de M. Hannequin.

démontre, au contraire, l'idéalisme implicite de la physique moderne. Nous sommes donc en droit d'affirmer, sans craindre de démenti de la part des savants, que la physique moderne ne s'accorde qu'avec une métaphysique idéaliste, puisque, se proposant de découvrir la nature intime des choses matérielles et de nous les faire connaître telles qu'elles sont, elle s'est orientée vers une sorte de symbolisme, qui, sans doute, s'applique exactement aux choses, mais qui nous montre seulement comment notre entendement doit se représenter les choses pour qu'elles puissent être des objets de science. La science a décomposé l'univers en atomes, en forces et en mouvements ; avec ces éléments, elle le reconstitue, non tel qu'il apparaît dans la sensation objectivée et la perception extérieure, mais tel que l'entendement le présente à la raison explicative.

L'œuvre de la science est double ; analytique et synthétique. Elle débute par une analyse, afin de remonter aux principes, aux hypothèses et aux théories représentatives ; elle se termine et se confirme par la synthèse, qui, avec les principes et les hypothèses, refait à sa manière les phénomènes. La découverte des lois, puis leur coordination, illustrent les deux méthodes. Pour expliquer les phénomènes lumineux, par exemple, on a eu recours à l'hypothèse de l'éther et de ses mouvements vibratoires, et l'hypothèse, rendant compte des premiers faits constatés, a permis d'en prévoir de nouveaux, dont la constatation a confirmé l'hypothèse et n'aurait probablement pas été possible sans elle.

C'est en ce sens qu'on peut dire que la physique reconstruit l'univers. Mais, il ne faut pas s'y tromper, et nul savant, s'il est philosophe, ne s'y trompe, il y a un abîme entre l'univers perçu par les sens et l'univers figuré par les notions de la physique; l'abîme est franchi par l'esprit humain. Le savant n'ignore pas que sa vision de l'univers est un tableau bien différent de celui que dessine d'abord la perception extérieure, et qu'il n'y a dans les deux qu'un trait absolument commun et identique, l'espace; il sait aussi que l'un n'est pas plus *réel* que l'autre, c'est-à-dire que l'un n'existe pas plus en dehors de l'intelligence que l'autre n'existe en dehors de la sensation. Il se satisfait avec la croyance (empirique) en une correspondance et en une harmonie qui les unissent l'une à l'autre. Sa conception du monde n'a de valeur à ses yeux qu'au point de vue de la précision et de l'exactitude de la correspondance, car ce n'est pas à une

contemplation purement passive qu'il aspire, mais à une connaissance pratique, dirigée vers l'action.

IX. — Le caractère idéaliste du positivisme scientifique.

L'attitude pratique et utilitaire du savant à l'égard de la conception scientifique du monde se qualifie d'un mot : elle est *positive,* au lieu d'être métaphysique, *relativiste,* au lieu d'être ontologique.

Dans son acception la plus large, le positivisme est la philosophie du savant qui s'abstient de métaphysique. En dehors des écoles attachées à une tradition particulière, ou à l'unité systématique de tout un corps de doctrines, le positivisme est aujourd'hui la philosophie la plus répandue, la philosophie vulgaire, pourrait-on dire, renfermant juste assez de métaphysique pour justifier chez ses nombreux adeptes leur mépris de l'ancienne métaphysique, et, notamment, du spiritualisme classique. Psychologues empiriques, biologistes, physiciens sont positivistes, en tant qu'ils renoncent à la recherche illusoire de l'être en soi, et qu'ils se bornent à celle, uniquement féconde, des relations permanentes entre les faits des divers ordres. Le savant poursuit exclusivement la découverte des *lois,* c'est-à-dire de l'*ordre* du monde, sur lequel l'homme peu à peu règle ses actions. Son but est d'arriver à un accord de plus en plus complet, étendu, rigoureux entre ses conceptions et ses observations. La vérité scientifique est cet accord même ; une notion scientifique est vraie dans la mesure où elle exprime un parallélisme entre le fait imaginé et le fait constaté. On se rappelle le mot de Képler sur la planète Mars, qui était restée longtemps rebelle à ses calculs. Après en avoir déterminé l'orbite, il ne s'en occupa plus, la dédaignant comme un ennemi vain et enchaîné. Le savant, de même, dédaigne la réalité, après qu'elle lui a livré le secret de son devenir, et il ne s'inquiète pas de ce qu'elle est à part des lois qui la régissent. La question, pour lui, n'a pas de sens. La vérité positive ne prétend ni à dépasser l'expérience, ni à la dominer. Elle est d'abord une constatation, puis une prévision, et elle n'est une prévision que parce qu'elle a été une constatation exacte, débordant par sa tendance expansive à la généralité sur l'espace et le temps et fondant dans le creuset d'une même existence, idéale et logique, ce qui a été, ce qui est et ce qui sera.

Entrée dans la voie de la constatation des généralités, des similitudes et uniformités dans l'espace et à travers la durée, la connaissance externe est devenue la science positive, dont la physique est aujourd'hui l'expression la plus haute et la moins inadéquate. La science positive est, disions-nous, dirigée vers l'action. Que ses prévisions réussissent, c'est tout ce qu'elle demande. Expliquer pourquoi elles réussissent, découvrir la raison de la correspondance constante entre l'ordre idéal de ses concepts et l'ordre réel de la nature lui est une préoccupation étrangère. C'est le problème métaphysique, sur lequel elle n'a pas à se prononcer. Tel est le mode de penser positif. Quelle qu'en soit la valeur intrinsèque, sa signification le rattache à une philosophie, partant à une métaphysique ; le mot « métaphysique » ne désignant pas, si l'on veut, une conception ontologique des choses, mais, à coup sûr, au moins une conception de la science, une *idée de l'idée du monde,* au lieu d'une idée du monde.

A ce titre, l'esprit positif, immanent à notre science physique, doit nous renseigner sur son caractère philosophique. Le lecteur a déjà la réponse prête : le caractère positif de la physique moderne ne s'accorde pas avec le réalisme. La loi, le fait général, voilà la vérité, ou la *réalité* positive. Le fait scientifique n'est point la perception individuelle, isolée en une conscience particulière, à un instant de la durée ; il est, personne ne le contestera, l'idée générale d'une multiplicité de faits semblables, et l'accord des perceptions entre elles dans la totalité des consciences. Il n'est de science que du général ; il n'y a pas de science du particulier. L'objet de la science positive est donc bien moins d'affirmer l'existence en soi, hors de l'esprit, que d'affirmer la corrélation permanente, universelle de l'existence en soi et de l'existence de l'esprit. Nous voici loin du réalisme vulgaire et de la substantialisation des qualités sensibles et des propriétés de la matière ; loin aussi du subjectivisme et du scepticisme qu'il engendre, car la science positive est dogmatique, en ce sens qu'elle postule un fondement objectif de l'ordre idéal des phénomènes. La connaissance de l'ordre idéal, et la certitude qui l'accompagne impliquent la croyance à une correspondance entre l'esprit et les choses, et, par suite, à l'existence objective de réalités inconnues qui admettent entre elles une solidarité effective, dont l'ordre idéal est l'image fidèle, quoique déformée. Mais, par cela même qu'elle se garde de rien

affirmer sur la nature du *donné*, qu'elle se détourne du contingent et de l'individuel, qu'elle fonde son autorité à la fois sur un monde objectif et sur l'esprit qui le réfléchit, qu'elle fixe le contingent dans le nécessaire et absorbe l'individuel dans l'universel, la science positive est idéaliste dans sa méthode, après l'avoir été dans ses premiers résultats. Elle nous a tout d'abord appris, en effet, à rejeter le témoignage immédiat des sens. L'expérience n'invoque le témoignage des sens qu'à la condition de le maintenir invariablement sous le contrôle de l'entendement, et de le subordonner au verdict de la raison. Le principe de la raison explicative, et celui de l'accord des perceptions individuelles, base de l'expérience, nient que la perception isolée soit à elle seule une source de vérité ; ce n'est qu'un germe, d'où la vérité sortira, si les circonstances sont favorables.

Le témoignage immédiat des sens a créé l'univers de la perception extérieure. L'univers physique de la science en est un reflet, très appauvri en images concrètes, très enrichi de notions abstraites. Si l'on suppose qu'un savant, avide de réalité, soit capable de pousser la croyance en l'efficacité de ses concepts au point de considérer comme existant en soi le monde d'atomes, de vitesses, de forces et d'énergies qu'il a substitué aux images sensibles dont sa mémoire était primitivement remplie, comme celle de l'ignorant, on est encore obligé d'accorder que ce savant est idéaliste, car l'univers auquel il attribue la réalité n'est, *vis-à-vis des données de la perception,* qu'un enchevêtrement de symboles, un tissu de rapports, de grandeurs, de fonctions, bref un système d'idées, auxquelles l'espace donne l'apparence de l'objectivité.

Mais ce type extrême du réaliste scientifique ne se rencontre pas. Nul ne demande qu'on reporte sur l'univers de la science la réalité *en soi* que la science a retirée à l'univers de la perception. Il suffit au savant d'être certain de l'existence des lois. Mais les lois physiques n'existent pas comme des choses ou des substances. Il n'y a aucune équivoque possible à leur égard. Les lois sont les conditions sous lesquelles nos actions s'adaptent aux actions de l'univers. La réalité des lois est, au fond, la réalité de l'adaptation même ; proposition dépourvue de sens, si l'on envisage les actions de l'univers indépendamment des nôtres, et qui proclame ainsi la dépendance mutuelle des choses et de l'esprit.

Cette relation nécessaire, subjectivement et objectivement

à la fois, tel est, d'après le positivisme scientifique, l'être véritable. Son affirmation ruine et la réalité des objets de la connaissance vulgaire et la réalité des substances de l'ancienne ontologie. Elle est donc au premier chef une affirmation idéaliste.

X. — Le réalisme spatial, dernier fondement du réalisme physique.

Si la physique, malgré l'intellectualisme de sa méthode, malgré l'idéalité évidente de ses objets fondamentaux, malgré leur incompatibilité avec les croyances du sens commun, conserve toutefois une apparence réaliste, c'est d'abord à l'idée d'espace qu'elle le doit. L'espace est le fondement universel, et d'abord unique, de l'objectivité. L'analyse a réduit les phénomènes à des mouvements. Il ne semble pas qu'elle puisse être poussée plus loin. Des mouvements, c'est-à-dire des changements dans l'espace. La différence ultime, irréductible, qui distingue le changement externe du devenir interne, et par suite l'objectivité de la subjectivité, est l'espace. Le devenir interne est durée pure. Le changement externe est la succession *figurée* par la coexistence, la durée *mesurée* par la grandeur extensive.

C'est ce qu'on exprime ordinairement en disant que l'espace est le lieu du mouvement. Non qu'on veuille par là définir l'espace, car l'espace est indéfinissable et sert au contraire à définir toute existence externe, mais parce que l'on marque ainsi nettement l'indépendance de l'espace vis-à-vis du mouvement qui s'accomplit en lui, dont la possibilité dépend de lui, et auquel il préexiste. L'espace apparaît ainsi comme le contenant vide, antérieur à tout contenu.

C'est précisément cette vacuité de l'espace, ou son caractère de nécessité à l'égard de la perception, qui lui imprime le cachet de l'objectivité par excellence, et, *ipso facto,* de réalité indépendante de l'esprit. Vous pouvez supprimer « par la pensée » tous les corps existants, mais vous ne pouvez supprimer l'espace qui les contient. Le vide absolu, c'est-à-dire le *rien objectif* pour la perception et le sens commun, est encore *quelque chose,* qui est l'espace. L'espace est donc ce qui existe indépendamment de toute perception, et qui demeure, alors que tous les corps ont disparu. Conclusion : l'espace n'est pas ma perception, et je ne puis cependant le

penser comme inexistant en dehors de moi. Propriété qui semble bien au premier abord convenir essentiellement à l'existence indépendante de la perception, et, par suite, à l'existence absolument objective. La première réflexion sur l'idée d'espace confirme donc la réalité de son objet. Il a fallu le génie d'un Kant pour s'emparer de l'apparence de preuve, et pour s'en servir justement afin de réfuter ce qu'elle semble tout d'abord démontrer avec évidence.

XI. — La thèse kantienne de la subjectivité de l'espace.

Selon l'expression de Kant, l'espace est la *forme* de l'intuition externe. Comme l'intuition est un acte de l'esprit, il suit de là que l'espace est la forme d'un acte de l'esprit, et que sa nature est subjective quant à l'origine, idéale quant à son rapport avec une réalité qui serait étrangère à l'esprit.

Ce raisonnement suppose un renversement total du mode de raisonner habituel du sens commun. Le sensualiste, le psychologue empirique de l'école anglaise restent fidèles au sens commun lorsqu'ils se refusent à nier la réalité objective de l'espace. Ils accordent sans peine que l'image sensible est un état de conscience, une modification du *moi*; mais ils s'appuient justement sur cette propriété de l'espace de subsister après la suppression de toutes les images, pour affirmer son objectivité, et, à s'en tenir au raisonnement du sens commun, ils sont dans le vrai. Avec la subjectivité de l'espace, la thèse idéaliste s'élève à un degré supérieur de la réflexion, et elle entre dans une phase nouvelle. Kant a été conduit à sa découverte en réfléchissant, non plus sur la perception en elle-même, car il aurait été forcé d'adopter le réalisme spatial des cartésiens et des sensualistes, mais en réfléchissant sur l'idée que l'on se fait de la perception. Il s'est dit : « L'espace n'est pas une perception, mais toutes les perceptions présupposent l'espace. Je dois en conclure que l'espace est la condition que mon esprit impose à toutes les perceptions. » Afin d'en arriver là, il devait considérer la perception comme un acte de l'esprit, et distinguer d'abord l'esprit d'avec la perception, comme le *sujet* se distingue d'avec l'objet. Le sensualiste, au contraire, n'a pas encore fait, dans la perception, la distinction du sujet et de l'objet ; il identifie la perception à l'état de conscience, et l'état de

conscience à un état (passif) du sujet. L'espace lui apparaît, par conséquent, comme ce qui n'appartient pas à l'état du sujet percevant, comme ce qui subsiste sans lui, et ainsi comme la réalité objective par définition.

Le raisonnement de Kant inaugure la rupture définitive entre la philosophie et le sens commun. Les affirmations du sens commun sont spontanément objectivantes et se rapportent à l'objet. Les affirmations de la philosophie antécritique ont une évidente parenté avec le sens commun. C'est toujours l'objet, et l'objet seul, qu'elles visent. L'objet du sens commun, c'est la *chose* existant en soi. L'objet de la philosophie cartésienne, c'est la substance créée, pensée ou étendue. L'objet de la psychologie sensualiste, c'est la sensation, une *chose* encore, qui ne se sépare pas radicalement des objets de la science immédiate. Avec Kant s'introduit l'idée du *sujet*, de l'activité qui ne se pose objectivement qu'en se déformant et en changeant de nature. Concevoir l'affirmation d'existence, soit dans l'entendement, soit dans la sensibilité, comme un acte du sujet, émanant de lui, et recevant de lui sa possibilité, alors que l'intelligence l'attribue spontanément à l'objet, comme un effet nécessaire, à l'objet qui la provoque, voilà qui répugne au sens commun. On comprend que cet effort de réflexion n'ait pas été à la portée de tous, et qu'aujourd'hui encore la thèse kantienne rencontre des résistances opiniâtres. L'idéalisation de l'espace marque le progrès capital de la philosophie moderne. Tenter en psychologie une réforme analogue à celle de Copernic en astronomie, et, au lieu de faire tourner l'esprit autour des choses, faire tourner les choses autour de l'esprit, c'est en ces propres termes que Kant appréciait la révolution dont il était l'auteur.

Après Kant, la philosophie se divise en deux courants. Le criticisme n'admet point de compromis ; il faut être contre lui, ou avec lui, suivre l'ancienne tradition, ou accepter les conséquences de la révolution qu'il accomplit. Le spiritualisme français, l'école psychologique anglaise, la métaphysique spencérienne, le positivisme empirique des physiciens et des biologistes persuadés de l'impuissance et de l'inutilité de la métaphysique, et enfin le positivisme systématique des disciples d'Auguste Comte se rattachent à la tradition antérieure à Kant. Aucune de ces doctrines ne révoque en doute la réalité de l'espace. Nous avons vu comment elles ont dû

faire une place à l'idéalisme, soit par une première analyse de la perception, soit par la compréhension des méthodes mêmes de la physique. Seul, le spiritualisme classique, faisant sienne la théorie du perceptionnisme de Reid, était resté fidèle au réalisme du sens commun. Mais Reid aujourd'hui n'a plus guère de disciples et appartient à l'histoire. Les derniers défenseurs du spiritualisme, et le plus éminent d'entre eux, M. Paul Janet, ont depuis longtemps abandonné cette théorie simpliste, qui n'explique rien, et contre laquelle s'inscrivent en faux les résultats les moins contestables de la physique et de la physiologie. Dans sa mordante satire des *Philosophes classiques du* XIX*e siècle,* Taine l'avait déjà réfutée par le ridicule.

XII. — Les conséquences de l'idéalisme empirique, dans l'hypothèse de la réalité objective de l'espace.

Avant d'examiner la situation nouvelle faite à l'idéalisme par la Critique de la Raison pure, reprenons les propositions de l'idéalisme anté-critique, telles qu'elles ressortent de la psychologie empirique et de la physique positive, et cherchons à en préciser la signification dans l'hypothèse où l'espace serait une réalité objective.

La première de ces propositions peut s'énoncer ainsi :

Les propriétés sensibles des corps n'existent pas en dehors de la conscience. Elles se résolvent en images et en sensations, qui sont des états de conscience, des faits psychiques. Le principe de causalité les rattache, comme effets, à des causes externes. L'ensemble de ces causes externes est le monde extérieur, en soi, la matière en soi. Ce qui constitue la matière en soi est inconnu. Tout ce qu'il est permis d'en affirmer, c'est qu'elle est située dans l'espace, et que son action sur une partie d'elle-même (le cerveau de l'homme ou de l'animal) se traduit par la production de sensations et d'images.

Cette proposition, claire en apparence, n'est que ténèbres. Elle partage l'existence en deux parts, la conscience et la matière. La matière est ce qui existe dans l'espace ; la conscience, ce qui n'existe pas dans l'espace. Les modifications de l'existence inconnue dans l'espace déterminent les modifications de l'existence qui se connaît elle-même et qui n'existe pas dans l'espace. Etrange et incompréhensible relation de causalité ! Des causes à jamais ignorées, que nous

situons dans l'espace, engendrent des effets qui se connaissent, et se reconnaissent pour tels, et qu'il est impossible de localiser quelque part, si ce n'est dans la durée. Le fait de conscience, en effet, existe, mais n'existe nulle part. Je ne puis dire que telle sensation de couleur, d'odeur ou de son est située sur tel point du globe ; je ne puis dire qu'elle est située en tel point du cerveau de tel individu sentant. Même si on supposait, a-t-on dit, que le cerveau fût transparent comme du verre, et agrandi de manière qu'on pût y pénétrer comme dans un moulin, on n'y verrait rien qui ressemble à un état de conscience, on n'y verrait que des mouvements. L'image est sensation, et la sensation est durée pure. La matière est cause de sensation, et la matière existe dans l'espace. Comme, en plus de sa qualité d'être étendue, rien ne peut être affirmé de la matière, voici à quelle proposition aboutit la thèse de la réalité objective de l'espace, combinée avec celle de la subjectivité de la sensation : *l'espace est cause de la durée.*

C'est, en effet, à cet incompréhensible paradoxe que se réduit la théorie idéaliste de la perception extérieure, chez les psychologues qui ont abandonné le point de vue du réalisme vulgaire, mais qui n'ont pas voulu suivre Kant : Stuart Mill, entre autres, qui définit la matière une « possibilité permanente de sensation ».

Autre paradoxe. L'espace, dont on affirme l'existence antérieure à la conscience, n'est cependant donné que dans la conscience et par elle. Le psychologue empirique admet la genèse de l'idée d'espace par le moyen des sensations visuelles, tactiles et musculaires. L'étendue à deux dimensions est un élément constituant de la sensation visuelle. La troisième dimension est incluse dans les sensations musculaires de convergence des globes oculaires, et dans les sensations tactiles composées avec celles du mouvement des membres. Selon l'empirisme, l'espace est un produit, un extrait de la sensation, en laquelle il préexiste. La réalité de l'espace nous oblige, par conséquent, à faire deux parts dans l'état de conscience, et à le considérer d'un côté comme existant en soi, comme état de conscience, et d'un autre côté comme n'existant pas de cette manière, mais comme étendue. Soit, en effet, une image visuelle, une tache colorée, par exemple. La tache colorée est une image, un état de conscience, qui existe en soi et pour soi, qui est une affection de mon esprit, et qui n'existe nulle part dans l'es-

pace. Mais elle m'apparaît sous l'aspect d'une étendue à deux dimensions. Dirai-je que c'est là seulement une apparence, et que cette étendue colorée n'existe pas dans l'espace? Contradiction flagrante, car mon idée de l'espace en soi a été construite avec ces apparences d'étendue. L'espace que j'affirme existant indépendamment de ma conscience et l'espace perçu dans la tache colorée sont un seul et même espace. Soutenir que l'étendue de l'image visuelle n'est pas l'espace objectif équivaudrait à dire « que l'espace n'est pas dans l'espace[1] ».

Toutes mes images, visuelles, tactiles, musculaires, révèlent l'espace, sont enveloppées d'espace. Elles sont donc réellement dans l'espace, car il n'y a pas deux espaces, l'un subjectif, l'autre objectif. Elles y sont de la même manière que la matière de mon cerveau, représentée comme un système particulier d'images.

En résumé, les représentations sont des images dans l'espace, où elles coexistent avec les choses représentées. Les deux aspects subjectif et objectif des choses se confondent. La tache colorée est une portion d'étendue à deux dimensions (aspect interne) ; elle est aussi un mouvement de mon cerveau, par suite un système d'images dans l'espace (aspect externe). Que reste-t-il alors de la distinction primordiale entre la conscience et la matière, entre l'esprit et le corps? A tout instant de la durée, mon esprit, en tant qu'il perçoit et se connaît comme tel, se résout en images dans l'espace. Mon corps et les autres corps sont les supports de ces images dans l'espace. Bien qu'ils me soient inconnus, ils existent dans l'espace. Et comme il n'y a qu'une seule manière d'exister dans l'espace, qui est celle des images, je suis amené à dire que mon corps et les autres corps sont des images, inconnues, c'est-à-dire momentanément absentes, existant dans l'espace.

XIII. — L'idéo-réalisme des images.

Des images, voici donc l'universalité de l'existence. Les unes présentement données, voici la conscience; les autres non présentement données, c'est-à-dire absentes, voici la

1. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 69.

matière. Leur absence, du reste, n'est pas absolument permanente. Je pourrai intervertir les rôles, effacer les premières images, ne considérer que les secondes, et l'univers se métamorphosera en un système de mouvements atomiques, d'où la conscience à son tour sera exclue. Mais quoi que je fasse, je ne sortirai pas d'un système d'images.

Ainsi poussé à l'extrême, le subjectivisme issu de la théorie de la perception se renverse et se transforme en un idéo-réalisme absolu, encore plus éloigné du sens commun. L'hypothèse de la réalité objective de l'espace ne permet pas, en effet, de diviser le domaine des images. Toutes sont objectives, en ce sens que l'espace les enveloppe toutes uniformément. L'aspect subjectif des images, dès lors, disparaît. Ce n'était qu'une illusion d'optique intellectuelle, une confusion du *passé* avec le *présent*. La distinction de l'esprit et de la matière se ramène à celle du présent et du passé. Un premier stade de l'analyse me donne l'esprit comme étant le présent, avec les images présentées, et la matière comme étant le passé, avec les images absentes, mais susceptibles d'être représentées. Une analyse plus profonde tendrait au contraire à prouver que l'esprit, en tant que mémoire, correspond au passé, et que la matière seule enveloppe toute l'existence présente.

L'idéo-réalisme a le mérite de suivre jusqu'au bout les conséquences des prémisses posées par l'idéalisme empirique. Il ne fait, à juste titre, aucune différence entre l'image étendue et l'étendue imaginée, puisque l'espace est le cadre éminemment réel, un et homogène, qui embrasse l'une et l'autre. La distinction admise en principe entre une image colorée (perception) et un mouvement d'atomes cérébraux (cause matérielle de la perception) est factice, et s'abolit nécessairement au sein de l'espace homogène. Il n'y a, dans l'instant présent, que des images et des actions des unes sur les autres. Les deux « faces » de la réalité, subjective et objective, consistent, dans l'instant présent, en deux systèmes d'images coexistant dans l'espace, dès que je les évoque simultanément.

A réduire ainsi l'universalité de l'existence à des images, l'idéo-réalisme a opéré la jonction des extrêmes, du subjectivisme et du réalisme absolus. Il a réussi à tourner la difficulté à laquelle se heurtera toujours le sens commun, celle de se représenter l'état de conscience comme existant et

cependant n'existant nulle part. Mais au prix de quelle concession au paradoxe? Il est impossible de réduire à des images le donné immédiat, si l'on ne conserve aux images leur caractère bilatéral, leur double direction vers l'objet et vers le sujet. Il est impossible de poser les images sans poser concurremment le sujet qui se les représente. Les images sont des objets impliquant le sujet ; sinon, elles se confondent avec les objets du réalisme vulgaire. Le sujet, pour lequel les images existent dans l'espace, n'est pas lui-même une image ; il est le facteur inséparable de l'état de conscience, qui le constitue pour lui-même, tandis que l'espace en est l'élément qui le constitue en lui-même. L'idéo-réalisme sacrifie le sujet à l'objet. En voulant dégager une réalité initiale incontestable, il oublie l'acte même par lequel il la pose, condition première de la possibilité de la représentation. L'analyse psychologique est assurément dans son droit quand elle décompose l'existence universelle en fragments de conscience; mais, si elle s'oublie jusqu'à perdre de vue l'unité qui les relie, elle n'a plus devant soi que des atomes inertes, sur lesquels la pensée s'exerce en méconnaissant sa propre activité.

Bref, la proposition de l'idéalisme empirique est inacceptable, avec l'hypothèse de la réalité de l'espace. D'une part, en effet, elle restaure le dualisme cartésien avec ses deux substances, pensée et étendue, et son explication de la perception extérieure va se perdre dans le mystère de la communication des substances, en prenant une forme particulièrement choquante: l'étendu, cause de l'inétendu ; les relations dans l'espace, causes de relations dans la durée pure ; finalement, l'espace, cause de la durée. D'autre part, si on veut éviter le dualisme cartésien et asseoir la théorie de la perception sur une base homogène, en partant des données immédiates de la conscience, les images, on contredit le principe générateur de la théorie, la réflexion, et on revient à une sorte d'atomisme, où la conscience s'abolit dans la contemplation de ses états, à un atomisme d'où la pensée même qui l'élabore s'exclut nécessairement.

XIV. — Le dynamisme substantialiste : autre conséquence du réalisme spatial.

La seconde proposition que nous avons à élucider procède

aussi de l'idéalisme empirique. Mais elle dépasse l'expérience en ajoutant à la détermination spatiale de la matière une détermination nouvelle, qui est la force, et en l'identifiant hypothétiquement avec la réalité subjective qui accompagne les mouvements volontaires de notre corps et nos efforts pour mouvoir les corps résistants. Cette proposition est celle du dynamisme matérialiste et substantialiste. En voici l'énoncé :

Il y a deux sources de la connaissance, l'expérience interne et l'expérience externe. L'expérience interne fait connaître les états de conscience en tant qu'ils se rapportent au moi. L'expérience externe fait connaître les états de conscience en tant qu'ils se rapportent à des objets. Sous cette forme, les états de conscience constituent les données de la perception extérieure, manifestant l'existence objective de la force dans l'espace, hors du moi. La force est l'objet réel et permanent de l'expérience externe ; elle est identique à la réalité révélée par l'expérience interne au sein de la conscience, dans le sentiment de l'effort et du pouvoir volontaire.

La force est d'après cela la substance universelle, manifestée en nous directement, hors de nous indirectement. La perception extérieure résulte de la réfraction de la force externe à travers la conscience. Entre les images qui représentent les corps, ainsi que les diverses propriétés sensibles de la matière, et la force externe, il y a une relation causale qui résume le mécanisme de la perception. Nous ne savons rien des corps eux-mêmes, nous en connaissons seulement les modifications qu'ils déterminent dans la conscience; mais, par cette action même, ils se révèlent agissants, et comme, d'autre part, nous savons directement que la force est ce qui agit, nous concluons à l'existence de la force objective, comme étant l'essence des corps, et la marque irrécusable de leur existence réelle dans l'espace.

Innombrables pour ainsi dire sont les difficultés logiques inhérentes au dynamisme substantialiste. En premier lieu, son hypothèse est arbitraire et contradictoire. Si j'appelle force le sentiment de l'action volontaire, dans l'effort musculaire, par exemple, je sais de quoi je parle, je considère un état de conscience qui est bien tel qu'il m'apparaît, sans double fond, sans face cachée à mes regards. Si j'objective ce sentiment, si j'en fais la manière d'être permanente d'une existence impossible à définir autrement que par des rapports

de position dans l'espace, je cède au besoin d'analogie instinctif de l'intelligence, mais l'analogie n'est point justifiée. Mon effort musculaire s'accompagne de mouvements. Pourquoi les mouvements en général des corps extérieurs seraient-ils les manifestations de quelque chose de comparable à l'effort musculaire ? L'analogie n'est pas plus fondée que celle de l'animisme primitif. Le dynamisme définit la force par une sensation subjective, puisqu'il définit la force manifestée par le mouvement avec la force perçue par la conscience. Il universalise une affection du sujet, et il généralise arbitrairement. De plus l'analogie est contradictoire. Le sentiment de l'effort est un devenir, une différenciation continue. C'est par la différence et le changement qu'il atteint à la conscience. Plusieurs philosophes, Hobbes et Spencer, entre autres, regardent même le sentiment de la différence comme essentiel à la conscience. Comment attribuerais-je à une substance le devenir que je perçois au fond de mon être ? Comment pourrais-je me représenter la manière d'être permanente d'une substance sous la forme d'un devenir et d'une différenciation continue? Ou la force objective est identique à la force subjective, et alors je ne puis la considérer comme une substance, puisque son essence est le changement. Ou la force objective est une substance, et le sentiment de l'effort, que je perçois comme un changement, est étranger à sa manière d'être.

Passons sur cette contradiction, et supposons que le sentiment de l'effort soit une réalité durable, constamment identique à elle-même dans la durée. Il faudra ensuite la *localiser,* la situer dans l'espace, et l'inintelligibilité de l'hypothèse reparaîtra. On substituera d'abord à l'unité abstraite de l'entité force la multiplicité d'éléments atomiques, d'atomes de force, disséminés dans l'espace. La diversité des phénomènes, la variété des manifestations statiques et dynamiques de la force l'exigent. On revient alors aux contradictions de l'atomisme de Boscovich, à l'impossibilité de concevoir l'atome inétendu et la division réelle à l'infini. La substance force est nécessairement infinie dans l'étendue, — car où s'arrêterait son action? et partout où elle agit elle existe — et ses subdivisions sont infinies nécessairement, de même que celles de l'espace. C'est pourquoi la force, conçue comme substance, implique les contradictions de l'infinitisme. Si, pour les éviter, on passe sous silence

les questions qui se posent à propos de la localisation et de la division de la force, on ne tombe pas moins lourdement dans l'absurde. Ou l'idée de la force est l'idée d'une grandeur *sui generis,* qualitativement indéfinissable, un symbole mathématique, une variable des fonctions de la mécanique, et, dans ce cas, sa fonction métaphysique se réduit à zéro, puisqu'on s'interdit d'en spécifier le contenu, ou bien cette idée correspond, selon le vœu du dynamisme substantialiste, à une réalité indépendante de l'esprit, existant par soi, préexistant au phénomène, à l'apparence et à la conscience. Pour l'opposer effectivement à l'esprit, il n'y a qu'un moyen, c'est de se la représenter existant dans l'espace, c'est-à-dire enveloppant des relations de coexistence entre ses parties, antérieurement à la conscience de ces relations et à la conception abstraite de la coexistence — idée même de l'espace, selon les empiristes. — Mais l'objectivité des relations de coexistence est incompréhensible sans l'objectivité concomitante de l'espace; on ne saurait poser l'existence de ces relations sans poser en même temps la conception que l'on en a, c'est-à-dire l'espace. D'où la nécessité de spatialiser la force. D'un autre côté, le seul contenu concret du concept est une donnée subjective, un sentiment, une affection essentiellement rapportée au moi. On est donc conduit à réunir sur un même substrat deux attributs le plus opposés et le moins compatibles : subjectivité du sentiment et objectivité de l'espace, et à nier implicitement la distinction, posée en principe, du moi et du non-moi, du sujet et de l'objet, de l'esprit et de la matière.

C'est pourquoi, bien que le monisme semble être la conclusion légitime du dynamisme substantialiste, ce n'est qu'à la faveur d'un paralogisme. Le monisme prétend, en effet, ramener à un type unique la diversité des existences et remonter, dans la série explicative, à un concept univoque. Le dynamisme découvre dans la force ce type universel d'existence et ce concept dernier. Mais si nous accordons au dynamisme que toute expérience, soit interne, soit externe, puisse se résoudre analytiquement en expériences de force, et qu'ainsi l'idée de force serve à expliquer la totalité de l'expérience, n'apercevons-nous pas aussitôt que l'explication a besoin à son tour pour être comprise d'un principe extrinsèque et supérieur à celui qu'elle adopte? Or le but du monisme est l'explication intégrale. Et cependant il se met lui-même en

dehors de son explication, et il dépasse son propre principe. La prétention du monisme à la transcendance est contradictoire avec son principe empirique.

De la connaissance sensible et de l'expérience proprement dite, il est impossible de remonter jusqu'à une unité cohérente et non contradictoire. L'illusion du dynamisme est de même ordre que celle de l'idéalisme empirique. L'objectivité de la force est une hypothèse corrélative du réalisme spatial, parce que l'imagination philosophique éprouve une invincible répugnance à faire de l'espace pur, sans contenu, c'est-à-dire du vide, le fondement concret de la réalité. Le dynamisme substantialiste paraît s'élever au-dessus du point de vue de l'idéalisme empirique, atteindre à un point de vue conciliateur et à une conception d'ensemble capable de répondre aux questions laissées en suspens par la psychologie. Il est cependant entaché des mêmes sophismes, et il s'embarrasse dans les mêmes contradictions que toute théorie de la perception non affranchie du réalisme spatial.

XV. — Le dynamisme substantialiste de Spencer et les contradictions de l'agnosticisme, conséquences du réalisme spatial.

Le dynamisme agnosticiste de Spencer est en connexion avec les deux propositions précédentes. Il regarde, en effet, la force comme « le principe des principes », et, en en affirmant la permanence, il en fait la substance universelle. Mais, afin d'éviter la grossière inconséquence du matérialisme vulgaire, il déclare que la nature en soi de la force ne peut être connue. « La force, comme nous la connaissons, ne peut être regardée que comme la réalité relative qui nous indique une réalité absolue par laquelle elle est produite directement[1]. »

Selon Spencer, la force en soi est inconnue et inconnaissable. Néanmoins, nous devons l'affirmer comme substance. Elle est *persistante*. « Par persistance de la force, nous entendons la persistance d'un pouvoir qui dépasse notre connaissance et notre conception. En affirmant la persistance de la force, nous affirmons une réalité inconditionnée, sans commencement ni fin[2]. »

1. *Premiers principes*, trad. Cazelles, p. 149.
2. *Ibid.*, p. 173.

Cette réalité inconnaissable et inconditionnée, pourquoi donc l'appeler force? Ce n'est pas sans motif. Si elle était posée rigoureusement comme inconnaissable et inconditionnée, il n'y aurait pas d'autre nom à lui donner que ceux-là mêmes; ce serait l'inconnaissable, l'inconditionné. Mais il est malaisé de faire ainsi le vide dans le concept d'une cause, surtout lorsque cette cause est promue au rang de *cause substantielle*. Si l'on ne détermine pas par quelque attribut positif la cause de toute apparence et de toute réalité, on ne fait qu'exprimer par une tautologie la généralité du principe de causalité : « Il y a une cause à tout effet, ou, tout ce qui existe est un effet d'une cause, que je nommerai la *cause substantielle*, inconnue en soi ». Or l'agnosticisme ne pousse pas l'humilité jusqu'à s'avouer qu'il piétine sur place; il faut bien qu'il remplisse le vide de ses négations, et qu'il donne un aliment positif et concret à l'imagination philosophique. La relativité de notre intelligence nous oblige, dit Spencer, à affirmer qu'une force inconnue est corrélative de la force que nous connaissons. Autrement dit, l'infirmité de notre entendement, qui nous empêche de pénétrer la nature de la cause, nous oblige cependant à la concevoir comme corrélative de la force concrète! Comment doit-on, au surplus, entendre cette corrélation? Est-ce simplement la relation de cause à effet? S'il en est ainsi, pourquoi créer une équivoque en employant le même terme pour désigner la cause et pour désigner l'effet? Il serait plus franc d'avouer que lorsqu'on pense la force en soi comme *corrélative* de ses manifestations sensibles on ne peut se défendre de lui attribuer en même temps une vague parenté de nature avec la sensation de force, et de postuler une sorte de similitude obscure entre la cause et son effet. Qu'est-ce qu'un *pouvoir*, inconditionné, qui dépasse notre connaissance et notre conception, si ce n'est une généralisation hardie du *seul* pouvoir que nous connaissons, le pouvoir volontaire, lié au sentiment de l'effort, et qui se trouve au moins en germe dans toute sensation de force?

Le dynamisme spencérien a deux mots pour désigner la substance, qui sont force et inconnaissable. Entre les deux, il ne choisit pas, et il se garde d'établir aucune différence nette. C'est que son origine empirique ne lui permet pas d'aller jusqu'au bout de l'agnosticisme. Il respecte, malgré lui, la superstition de la substance-force, née d'une analogie

spontanée, et de la tendance instinctive à extérioriser et à généraliser le fait sensible de la sensation de force. Sa conception de la cause, insuffisamment purgée des croyances animistes, est, comme telle, justiciable de la critique du dynamisme matérialiste.

D'ailleurs, l'attitude agnosticiste ne peut se soutenir. Par définition, l'agnosticisme établit entre le fait connu et l'inconnaissable une relation de cause à effet. L'inconnaissable est la cause du connaissable. L'inconnaissable est cause. Il est donc, tout au moins, connaissable à titre de cause. L'inconnaissable est inconditionné. Il est cependant conditionné par la relation qui le lie à son effet. C'est la *contradictio in terminis*.

L'agnosticisme, avons-nous dit, est un dernier effort pour conserver la position du réalisme physique. Reportons-nous à la comparaison, citée plus haut, par laquelle Spencer explique sa théorie de la perception, et l'on se convaincra que l'agnosticisme issu de l'idéalisme empirique est une erreur de plus à mettre au compte du préjugé de l'espace réel. On compare l'objet en soi à un cube dans l'espace, et les images qu'il détermine dans la conscience à la projection du cube sur un cylindre. Cette comparaison, qui assimile une description psychologique à une idée géométrique de rapports entre des figures dans l'espace, est-elle seulement un effet du hasard, et l'auteur aurait-il pu imaginer une comparaison visiblement moins fausse? Cela est douteux. La comparaison éclaire la genèse de la théorie elle-même; son auteur, en l'élaborant, n'a pu s'empêcher de « penser dans l'espace ». Malheureusement, la comparaison est inexacte. Entre le cube et sa projection, entre la figure solide et la figure tracée sur une surface courbe, un élément commun subsiste, l'espace, qui les enveloppe toutes deux et qui conditionne leurs relations. Le cube ne se projette sur le cylindre que parce que le cube et le cylindre sont tous deux dans l'espace. Le cube est formé par des lignes qui se coupent. Il en est de même de sa projection et de la figure qui représente dans l'espace le faisceau de lignes droites joignant le cube à sa perspective. Sans doute, entre le solide et la figure courbe, il y a des différences irréductibles. Pour qui connaîtrait seulement la projection, le cube resterait inconnu. Mais dans les deux une nature identique se manifeste, l'espace, avec ses trois dimensions, les lignes et les points, et les rapports de position

et de grandeur qui les définissent séparément. Le cube et sa projection sont deux figures, qui diffèrent en forme, en grandeur et en position, mais entre lesquelles des relations nécessaires limitent l'indétermination de l'une si l'autre est donnée. Si la projection seule est donnée, on ne peut sans doute construire le cube, car il y a une infinité de solides ayant la même projection; néanmoins on peut affirmer que la figure courbe est la projection d'une certaine classe de solides, ayant entre eux certaines ressemblances nécessaires.

Rien de pareil ne se présente dans la perception. Entre la matière et la perception de la matière par les images il n'existe aucun élément commun; la disparité est absolue; de la matière en soi rien n'est conservé dans la matière représentée.

Comment se fait-il alors qu'une comparaison aussi boiteuse soit venue à l'esprit du philosophe? Est-ce parce qu'il lui restait comme un souvenir inconscient de la théorie des *idées représentatives,* chères à la tradition antérieure? N'est-ce pas plutôt parce qu'il ne pouvait s'empêcher de penser la coexistence de la matière et du sujet percevant comme deux existences dans l'espace? D'une part, cette existence inconnue qui agit sur tout ce qui l'environne, d'autre part, des existences également inconnues, qui subissent son action en la déformant. Poser la coexistence, n'est-ce pas déjà poser l'espace, et son cortège de relations géométriques? La comparaison n'est pas un effet du hasard; elle provient de ce que la relation de coexistence est déjà une relation spatiale, ainsi que le reconnaît, d'ailleurs, Spencer, lorsqu'il définit l'espace « la conception abstraite des coexistences ».

Plus on approfondit l'agnosticisme que l'idéalisme empirique traîne à sa suite, plus on se convainc qu'il est un fruit naturel du réalisme spatial. Aucune comparaison n'élucidera la théorie empirique de la perception *extérieure,* si l'on ne conserve au mot *extérieur* son sens ordinaire et concret. Aucune comparaison ne fera comprendre la nature du lien entre une cause inconnaissable et inconditionnée et son effet connaissable et conditionné, à moins qu'on l'emprunte au vocabulaire des idées d'espace. Spencer a vu l'impossibilité de traduire cette relation autrement qu'en langage d'espace, et, s'il s'est servi d'une comparaison géométrique, ce n'est pas inconsidérément, mais parce qu'il a dû obéir à une analogie inévitable.

Or ici l'analogie ruine la théorie elle-même. Si l'on compare l'objet en soi à un solide et son image à une figure courbe, on méconnaît le caractère entièrement négatif de l'inconnaissable, et on revient simplement à l'impossibilité de déterminer en quoi que ce soit une cause par son effet, sans supposer que quelque chose de la nature de l'effet préexiste dans la nature de la cause.

XVI. — Caractère provisoire de l'idéalisme implicite des sciences physiques.

Deux autres propositions résument l'idéalisme implicite des sciences cosmologiques. Leur origine est empirique, comme celle des précédentes; elles ne se déduisent pas de principes *a priori* sur la nature de la connaissance ; elles se produisent, en quelque sorte spontanément, par la réflexion critique qui accompagne la « philosophie des sciences ».

La première de ces propositions est relative à la négation de la réalité sensible affirmée par la connaissance vulgaire :

La physique démontre que les phénomènes du monde extérieur ne sont pas en eux-mêmes tels que la perception l'enseigne immédiatement. La science physique est la négation des apparences sensibles. A chacune de ses découvertes, elle dénonce une illusion ou une infirmité des sens. Ses notions fondamentales se rapportent à un univers qui diffère en qualité et en quantité de l'univers de la perception, et qui s'oppose à celui-ci comme la réalité à l'apparence. Entre la connaissance sensible, qui est celle du vulgaire, et la connaissance intellectuelle, qui procède par l'observation méthodique, l'induction et le calcul, la science n'hésite pas, proclamant ainsi que la première est individuelle, subjective et fausse, et que la seconde seule est universelle, objective et vraie.

Le passage de la croyance en l'univers de la perception à la croyance en l'univers de la science, c'est l'histoire même de la physique, de ses progrès et de ses découvertes. Le passage s'accomplit par degrés. A chaque rectification des erreurs des sens, à chaque aveu de leur insuffisance correspond un aspect nouveau de l'univers de la science. Ce dernier n'est donc pas un être définitif, achevé; il se transforme à chaque progrès, et il *devient* sans cesse.

Considérons, par exemple, l'idée positive, débarrassée des mythes, que l'antiquité ignorante se faisait du soleil: un

disque lumineux et brûlant, large d'un demi-pied environ, parcourant la voûte céleste, disparaissant chaque jour dans les flots et reparaissant au point diamétralement opposé à l'horizon.

L'idée moderne du soleil n'a conservé de la précédente que les seuls attributs chaleur et lumière. Les jugements sur la forme, la grandeur et la marche de l'astre ont été reconnus erronés. Le soleil est une masse sphérique, composée de liquides et de gaz incandescents, plus de 350 000 fois plus grande que la masse du globe terrestre.

Son mouvement diurne dans le ciel est une apparence due au mouvement de rotation de la terre sur elle-même. Au surplus, les sens, interrogés directement, ne pouvaient pas nous apprendre que cette masse énorme attire la Terre, et qu'à tout instant la Terre tombe vers elle. La physique non seulement dément l'apparence sensible, mais encore introduit un fait nouveau, que les sens nous laissaient ignorer.

Ces notions sommaires sont, à leur tour, complétées et corrigées par les conceptions modernes touchant la chaleur et la lumière. Le savant fait abstraction des impressions lumineuses et calorifiques, et il n'en considère que le fondement objectif localisé dans l'espace, indépendamment de l'être sentant. Que tout vivant disparaisse, et la chaleur et la lumière du soleil s'évanouiront ; il restera cependant une réalité mécanique, les innombrables vibrations des particules solaires, qui se propagent selon des rythmes et avec une vitesse déterminés dans toutes les directions. Ces mouvements, dont nous ne recevons qu'une infime partie, sont la chaleur et la lumière en soi, dégagées par l'astre. Un centre de mouvements vibratoires, produisant non seulement les phénomènes lumineux et thermiques qui entretiennent la vie sur notre globe, mais sans doute aussi les phénomènes électriques et magnétiques, notamment, bref un immense réservoir d'énergie actuelle, source féconde de tout mouvement terrestre, telle est la notion que la physique, en dernière analyse, fournit du soleil.

Est-ce là tout ? Il est plus que probable que non. Si éloignée qu'elle soit de la notion primitive, la notion la plus récente du soleil n'est encore que provisoire. On ignore et les modifications qu'elle subira et les additions qu'elle recevra au cours du progrès scientifique. Dès lors, impossible d'af-

firmer que l'idée présente décrive la nature *réelle* de l'astre, et qu'elle ne laisse pas dans l'inconnu des propriétés non encore découvertes qui la transformeraient radicalement. La science procède par approximations successives ; elle circonscrit de plus en plus près le réel, mais on ne peut jamais affirmer qu'elle en suit à un certain moment tous les contours.

C'est pourquoi l'opposition entre l'univers de la science et l'univers de la perception n'est jamais absolue, mais toujours *relative*. En partant de la perception, l'esprit humain est semblable à un voyageur qui verrait se dérouler sous ses yeux des perspectives changeantes. Les aspects se modifient sans cesse et rappellent de moins en moins le pays d'origine. Mais le terme du voyage recule à mesure qu'on avance, et il faut abandonner l'espoir de reposer enfin ses regards sur un paysage immuable.

Or l'esprit humain a un besoin inné et incoercible de repos et d'équilibre. Si la science positive est incapable de le satisfaire, il s'adresse à la philosophie. C'est donc à la philosophie qu'il appartient de juger en dernier ressort le conflit entre la connaissance sensible et la connaissance scientifique, et de décider si la négation de l'univers de la perception et l'affirmation corrélative de l'univers de la science suffisent à la connaissance intégrale qu'elle ambitionne.

Le caractère provisoire de la vérité scientifique ne permet pas à la physique de se substituer à la philosophie. Qu'est-ce qu'une vérité, qui est essentiellement sujette au changement et qui ne remplace l'erreur que pour devenir erreur dans un avenir plus ou moins éloigné ? C'est là le propre de la vérité scientifique ; ce ne peut être le caractère de la vérité intégrale. La vérité du scepticisme lui-même dépasserait la vérité scientifique ainsi entendue. La négation de l'univers de la perception, la dénonciation de l'erreur de la connaissance sensible ne sont que les premiers balbutiements du Savoir. La pensée philosophique ne trouve pas dans l'univers de la science le repos qu'elle cherche, car cet univers est mouvement et devenir. L'idéalisme de la physique est la conséquence de son progrès et réside d'abord dans la *relativité* de ses objets successifs, les uns par rapport aux autres, en vertu de laquelle aucun d'eux n'est absolument réel. Si la philosophie s'arrêtait à cet idéalisme fuyant et insaisissable, elle se supprimerait elle-même, et le scepticisme

serait, par une suprême contradiction, le dernier mot du Savoir.

XVII. — La contradiction inhérente aux idées fondamentales de la physique prouve l'insuffisance de l'idéalisme empirique.

Toutefois, maint savant jugera, à la suite de Descartes, que c'est là pousser à l'extrême les conséquences du relativisme objectif, et que notre conclusion, étant exagérée, est illégitime. Quelles que soient les métamorphoses que l'avenir réserve aux *objets* de la physique, l'analyse s'arrêtera vraisemblablement aux notions dernières qu'elle a atteintes dès à présent, à l'atome et au mouvement. Les concepts physiques ne dépasseront pas la limite imposée par le réalisme spatial. On multipliera peut-être les espèces d'atomes et les espèces de mouvements élémentaires dont les combinaisons produisent les effets physico-chimiques; on multipliera peut-être les hypothèses sur la constitution de la matière; mais il est fort peu probable qu'on sorte de l'atomisme et du schématisme mécanique. La science aurait alors pénétré jusqu'au roc inébranlable de la réalité qui se cache sous le sable mouvant des apparences. Des atomes en mouvement dans l'espace, telle serait l'affirmation dernière de la connaissance scientifique, laquelle conférerait à l'univers reconstitué avec ces éléments une vérité définitive, et par suite une réalité absolue.

Mais la prétention de l'atomisme à fermer ainsi l'horizon de la cosmologie est inacceptable, nous l'avons déjà fait remarquer. Le concept d'atome est un enchevêtrement de contradictions, sans doute insolubles. Allons jusqu'à accorder que certaines de ces contradictions puissent un jour disparaître, grâce à une analyse plus pénétrante et plus complète; il restera toujours que l'atome et le mouvement qui l'anime sont empreints des contradictions de l'infinitisme. Il est impossible de concevoir l'atome autrement que comme composé de parties, et composé *actuellement* d'un nombre infini de parties, ce qui est contradictoire. Quant au mouvement lui-même, n'est-il pas aussi contradictoire, par la nécessité qu'il enveloppe également, de l'infini actuel? On n'a jamais réfuté les arguments de Zénon d'Elée. Les essais de preuve de la réalité du mouvement substituent toujours, avec plus ou

moins d'habileté, d'une manière plus ou moins détournée, aux arguments logiques les arguments de l'apparence sensible, qui sont inefficaces, puisque c'est précisément l'apparence sensible qui est en question.

Et si l'atome et le mouvement sont des notions contradictoires, n'est-ce pas enfin parce que leur substrat commun, l'espace, conçu comme réalité, est lui-même contradictoire ? Il suffit de rappeler la critique de l'infini, si heureusement mise à profit par Renouvier et son école, appliquée à l'espace. La critique conclut que l'espace n'est pas réel, parce qu'il est nécessairement infini et que l'infini actuel implique contradiction. La réalité de l'univers physique, après toutes les simplifications inventées afin de la conserver, se réduit à la réalité de l'espace, et le dogmatisme qu'elle comporte vaut, par suite, ce que vaut le réalisme spatial. En niant la réalité objective de l'univers de la perception, la science a entraîné la philosophie sur le chemin de l'idéalisme, et elle est aujourd'hui bien incapable d'arrêter sa marche jusqu'à ce que la dernière des apparences de réalité extérieure, l'espace vide, ait disparu devant la critique. La première des propositions de l'idéalisme développée par la cosmologie conduit tout droit à la vérité de l'Esthétique transcendantale. Pour y parvenir, il n'est point tant besoin de s'adonner à la réflexion, parfois stérile, sur nos facultés de connaître ; il n'est pas nécessaire de s'embarrasser des *impedimenta* de la psychologie rationnelle ; il suffit, Renouvier l'a montré, d'éprouver par le principe de non-contradiction, c'est-à-dire par la loi maîtresse à la fois du sens commun, de la science et de la philosophie, les concepts fondamentaux de la physique.

XVIII. — Caractère provisoire du positivisme scientifique ; son rapport avec l'agnosticisme.

En détruisant les croyances du sens commun, la physique ne les remplace pas par des croyances équivalentes. La physique renverse les idoles du réalisme vulgaire, mais la divinité qu'elle met à leur place est inaccessible. Il y a deux raisons qui nous empêchent de croire à l'univers de la science avec la même foi naïve que nous avions en l'univers de la perception. La première est la relativité, les uns par rapport aux autres, des objets que la physique substitue aux

objets sensibles. Les objets de la science sont les jouets d'un perpétuel devenir. Le progrès scientifique est à ce prix. Nous ne pouvons jamais dire: «Voilà l'univers de la science, l'univers véritable, le réel enfin dégagé de ses apparences.»

Nous pouvons dire seulement: «Voici un univers plus vrai, plus objectif, plus près du réel; ce qui signifie *mieux adapté* au réel.» La seconde raison est l'idéalité des concepts derniers, Matière, Force, Mouvement, Espace. Leur nature contradictoire montre bien qu'ils sont des concepts, des symboles, des instruments de systématisation appropriés à la double tendance, analytique et synthétique, de la raison explicative. Dans l'investigation de la nature, l'esprit humain ne trouve pas ce qu'il cherche. Ce qu'il cherche, c'est l'être réel des choses; ce qu'il trouve, c'est le perfectionnement de soi et l'adaptation de plus en plus parfaite de ses facultés aux fins qu'il se propose. La relativité des objets du Savoir, l'inintelligibilité nécessaire de ses principes d'intelligibilité (chacun étant envisagé isolément) donnent à son dogmatisme un caractère essentiellement négatif. La science est idéaliste parce qu'elle nie la réalité de ce que le sens commun affirme comme réel, mais son idéalisme, si on l'interprétait dogmatiquement, ferait triompher le scepticisme. Il faut donc que ses négations aient une autre fin que la manière d'être des choses en elles-mêmes, et que, prises en un autre sens, elles se transforment en affirmations. Ces affirmations ne porteront plus sur les objets, mais sur la science elle-même, sur ses moyens et sa fin propres.

C'est ainsi que l'idéalisme empirique et l'agnosticisme aboutissent à la conception positiviste de la science. Le positivisme se résume dans la proposition suivante:

La science de la nature est la recherche des lois. Par loi scientifique, il faut entendre, non les phénomènes tels qu'ils sont en eux-mêmes, mais tels qu'ils se présentent dans leur existence et leur succession, en rapport avec nos propres actions. Les affirmations de la science de la nature sont, par suite, limitées à la correspondance entre nos actions et les modes de présentation des phénomènes. Elles ne portent pas sur l'être, mais sur le devenir. La science est un instrument d'action.

En d'autres termes, le besoin de savoir se satisfait par la prévision: *savoir pour prévoir*. Et la prévision des phénomènes n'est pas une fin en soi, elle n'est qu'un moyen: elle permet à l'homme d'agir sur le monde en ajustant sa con-

duite aux cours anticipés des changements cosmiques : *prévoir afin de pourvoir,* dit Auguste Comte.

Quoiqu'on puisse penser le contraire, il y a une étroite et directe parenté entre le positivisme et l'idéalisme empirique. La science enseigne que le monde n'est pas en soi tel qu'il est perçu. Un premier progrès est de croire que la réalité du monde consiste dans celle des entités forgées par la science. Mais on ne tarde pas à s'apercevoir que l'analyse résout ces entités en concepts sans objets réels. Il faut donc renoncer à l'espoir de découvrir la nature intime des choses externes. L'agnosticisme est le résultat de ce second progrès. Mais s'en tenir purement et simplement à l'agnosticisme, c'est, pour la science, se nier, et finalement sombrer dans le scepticisme. Du besoin d'échapper au scepticisme naît la conception de la *loi,* comme objet de science. La loi est l'intermédiaire entre l'esprit et le réel, la *terra media* où se concentrent nos actions, et au delà de laquelle le besoin de connaître se perd dans la métaphysique, c'est-à-dire dans la discussion chimérique et oiseuse touchant des questions inutiles pour la pratique de la vie.

Le positivisme est donc une philosophie de la science, une certaine manière de la comprendre et de l'interpréter. Le positivisme obéit à deux principes, l'un psychologique, l'autre métaphysique, qui règlent sa systématisation tout entière. Le principe psychologique est la conception utilitaire de la science. Le principe métaphysique est la conception agnosticiste de la science.

La conception utilitaire veut que l'on envisage la science par rapport à l'homme qui l'invente. Auguste Comte généralisant, dira, plus exactement : par rapport à l'humanité sociale, dont elle est un produit. Or l'homme ne crée pas la science pour elle-même, pour le plaisir d'une jouissance stérile, sans utilité et sans but ; il l'a crée en vue d'augmenter son bien-être et de conquérir le *summum* d'existence par le déploiement de toutes ses activités ; il la crée pour dominer la fatalité extérieure dont il a commencé par être l'esclave.

Si acceptable qu'elle soit, la conception utilitaire dépasse toutefois la sphère des assertions de l'empirisme. Aucun fait ne la confirme ni ne l'infirme, car aucun fait n'éclaire la science sur sa destination. Nous apercevons bien l'utilité du progrès scientifique, mais il nous est impossible d'en

tirer un jugement infaillible sur la fin propre de la science. Rien ne prouve que l'utilité pratique de la science, ses multiples applications aux arts, ne sont pas des conséquences accessoires, au lieu d'être, comme on le voudrait, sa raison d'être. Et il ne peut en être autrement. Lorsque la science se juge, elle cesse d'être la science dite « positive », qui n'est qu'un modèle agrandi de la science cosmologique, et elle devient la philosophie. La thèse de l'utilitarisme est, pour le positivisme, un postulat psychologique. Pour le positivisme systématique de Comte, en particulier, c'est un postulat sociologique, qu'aucun fait ne démontre, mais qui démontre, au contraire, l'insuffisance de l'empirisme et la nécessité de l'interpréter avec l'aide d'un principe extrinsèque.

Le principe métaphysique du positivisme est l'agnosticisme. Toute science est doublement relative. Les objets sont relatifs les uns aux autres, et relatifs à l'esprit humain. L'être absolu, c'est-à-dire la réalité absolument objective, qui est ce qu'elle est, en soi, indépendamment de la double relativité sous laquelle elle nous apparaît, est hors de la portée de l'intelligence humaine. Nous ne connaissons que des lois, ou des faits généraux, des successions et des coexistences en rapport avec notre manière d'être et de devenir. Le phénomène est l'objet manifesté dans sa loi et dans sa généralité. L'ordre des phénomènes, c'est l'ordre dans l'espace et dans le temps, en tant qu'il est exprimé ou exprimable par l'ordre de nos conceptions. Découvrir l'ordre des phénomènes, c'est, par suite, établir la correspondance entre l'ordre réel et l'ordre idéal, « mettre nos conceptions d'accord avec nos observations ». L'œuvre de la science est la constitution du monde des lois.

Le positivisme, par conséquent, emprunte subrepticement à l'agnosticisme le principe de la limitation du Savoir. La science, étant humaine, a les mêmes limites que le champ visuel de l'esprit humain, borné lui-même à ce qui est susceptible d'intéresser les actions humaines. Mais s'il veut rester fidèle à sa méthode, le philosophe positiviste ne doit pas essayer de justifier son agnosticisme. Toute spéculation sur l'inconnaissable, substance et cause cachée des apparences, lui est formellement interdite. A ce titre, l'agnosticisme métaphysique de Spencer lui est totalement étranger.

Cependant, malgré cette prudente réserve, le positivisme soulève implicitement le problème métaphysique par excel-

lence, le problème de la possibilité de la science. Et il lui est impossible de se dérober à l'alternative entre la solution empirique et la solution critique.

Quel est, en effet, le seul criterium positif de la certitude scientifique? C'est l'exactitude des lois qui sont les seuls objets de la science. Et à quoi connaît-on l'exactitude des lois? A la réussite constante des prévisions. La science est vraie dans la mesure où elle prévoit les phénomènes et dans la mesure de l'étendue où règne l'ordre qu'elle leur assigne. Or, en dehors de la constatation sans cesse renouvelée, quelle garantie avons-nous de la réussite de nos prévisions et de l'étendue de l'induction? Aucune, si on se borne aux affirmations de l'empirisme. Le positivisme constate que la science *réussit*. Cela doit lui suffire, et suffit, en effet, à la conception utilitaire de la science; mais la constatation seule est absolument incapable de donner un fondement universel et abstrait à l'autorité scientifique. Or, d'un autre côté, le positivisme s'appuie sur le principe de l'autorité scientifique de l'expérience, puisqu'il rejette, comme illusoire et chimérique, toute connaissance non empirique. Il repose donc sur un principe qui n'en est pas un. Car qu'est-ce qu'un principe subordonné à une vérification incessante? Et la prétention d'assigner le premier rang à la connaissance empirique et de lui confier l'autorité souveraine, n'est elle-même qu'une anticipation de l'expérience, contradictoire avec l'empirisme.

En résumé, le positivisme enferme le raisonnement philosophique dans un cercle, et il n'y a que deux issues pour en sortir. Ou bien on accordera que l'universalité et l'efficacité de la connaissance scientifique sont, non seulement relatives à l'intelligence humaine, mais, de plus, soumises aux vicissitudes d'un devenir, qui n'admet, lui, ni loi ni principe, et qui ne se distingue pas du hasard aveugle, et l'on n'aura fait que donner un nouveau nom au scepticisme traditionnel. Dans ce cas, le positivisme est identique au phénoménisme de Hume. Ou bien l'on reconnaîtra la nécessité de chercher une solution métaphysique au problème de la possibilité de la science, et de la chercher ailleurs que dans l'empirisme où elle ne peut se trouver, et, dans ce cas, le positivisme cesse d'être une philosophie, une doctrine systématique se suffisant à elle-même, pour devenir l'introduction empirique à la philosophie critique.

CHAPITRE II

L'IDÉALISME CRITIQUE

I. — Connexité de l'idéalisme empirique, en général, avec le réalisme spatial.

Les analyses précédentes ont montré comment la thèse idéaliste se produit dans les philosophies empiriques. La théorie de la perception, la critique du matérialisme et la critique des notions fondamentales de la science cosmologique ont tour à tour rejeté hors des limites de la connaissance le concept de réalité physique, après l'avoir décomposé en éléments contradictoires. On a vu que le réalisme scientifique est une position aussi insoutenable que le réalisme du sens commun, et que le phénoménisme est la conclusion de tout ce travail préliminaire de la réflexion. Mais le phénoménisme n'est lui-même qu'une philosophie provisoire ; il faut choisir entre le découragement sceptique et l'investigation critique.

D'un autre côté, en accomplissant son œuvre préalable de dissolution et de destruction, la dialectique idéaliste n'a pas réussi à trouver son fondement propre. Elle ne s'est encore affirmée que d'une manière négative : ce qu'on nomme *réalité sensible*, la réalité du monde révélé par les sens, n'existe pas en dehors de la conscience ; ce qu'on nomme *réalité physico-mécanique*, la réalité du monde révélé par la science, n'existe pas en dehors de l'intelligence du savant. Qu'il y ait une réalité objective en soi, l'idéalisme empirique ne le nie pas ; mais il ne l'affirme pas non plus d'une façon tant soit peu positive, car tout ce qu'il se hasarde à en dire c'est qu'elle est inconnaissable. Il ne lui est même pas permis de la déterminer comme cause ou substance. De sorte que la seule réalité qu'on puisse affirmer avec certitude est celle de la sensation, ou de l'état de conscience, avec la propension à lui opposer un terme corrélatif inconnaissable, uniquement

déterminé parce qu'il est inconnaissable, et qui est tout ce qui reste de la réalité objective, désormais privée non seulement de tout contenu concret, mais encore de toute forme abstraite capable de lui donner un sens positif.

En d'autres termes, l'idéalisme empirique pose l'objet de la perception dans une existence réelle, et il ne le conçoit néanmoins que comme une existence virtuelle, définie par le possible. Le réel objectif, dira Stuart Mill, est « une possibilité permanente de sensation », ce qui veut dire une substance possible et une cause possible. Le réel, dira Spencer, est un « pouvoir inconnaissable », ce qui est encore une possibilité, définie négativement par une impossibilité.

Si nous examinons à nouveau la proposition initiale de l'idéalisme empirique, nous reconnaîtrons sans peine que son expression même, avec ses variantes, en contrarie les conséquences logiques, et qu'elle trahit une préoccupation réaliste, dernier vestige de l'illusion première, qui consiste à localiser dans l'espace le substrat inconnu et inconnaissable, dont les images sensibles seraient les apparences.

Lorsque nous disons, en effet, que le monde n'existe pas, tel qu'il est connu, *en dehors* du sujet percevant ou de l'esprit connaissant, nous nous exprimons en langage d'espace, et la métaphore d'étendue, évoquée par le mot *en dehors*, dénote une instinctive tendance à nous représenter l'existence de quelque chose comme un corps dans l'espace. C'est toujours la comparaison de Spencer, touchant le « réalisme transfiguré », ou un symbolisme approchant. On se représente la conscience et ses modifications comme une sorte de miroir sur lequel se reflète une figure située à distance, et cette représentation est si spontanée, si instinctive, qu'aussi longtemps que la critique de l'idée d'espace n'a pas été faite, on prend la métaphore, au propre, pour le fait qu'elle est censée décrire. On retrouve la même fiction dans les locutions classiques, *perception extérieure, monde extérieur*. Le réel objectif, c'est proprement quelque chose d'extérieur à l'esprit. Tant il est vrai que l'espace est le mode essentiel de la représentation sensible et aussi de toute pensée s'appliquant au sensible. L'espace est comme le contenant commun des existences et des idées. Nous ne pouvons penser la coexistence de deux êtres distincts, sans les situer involontairement dans l'espace, raison implicite à la fois de leur coexistence et de leur séparation.

La proposition idéaliste s'exprime donc naturellement en langage d'espace, et les difficultés parmi lesquelles elle engage la spéculation engendrée par l'empirisme proviennent du réalisme spatial. D'une part, en effet, elle aboutit à une inintelligibilité radicale touchant la nature des relations entre les données de la conscience et la réalité objective, se traduisant finalement par le paradoxe de l'espace cause efficiente et génératrice de la durée, et elle rouvre la question, jadis tant débattue, de la communication des substances. D'autre part, la même proposition, tout en énonçant à sa manière le principe de relativité, est le point de départ d'un raisonnement qui conclut à l'agnosticisme, et qui perpétue sous ce nom l'illusion substantialiste, pourtant incompatible avec le principe de relativité. Or pourquoi, malgré ses contradictions, le préjugé substantialiste est-il si tenace? N'est-ce pas justement parce que la substance, étant le type abstrait de l'existence non sujette au devenir, nous trouvons dans l'espace lui-même, avec son identité en toutes ses parties, son infinité et sa nature extra-temporelle, un type intuitif équivalent? Le sens commun et la philosophie empiriques sont également pénétrés de la croyance en la réalité objective de l'espace, non plus vide, mais rempli, pour les besoins de l'imagination et du raisonnement, d'un inconnu qui n'est que lui-même. On croit à la substance, parce qu'on croit d'abord à la réalité objective de l'espace.

Et maintenant, si l'idéalisme, afin de remplir le vide de la notion de substance, empruntée à l'espace, fait appel à la causalité et la revêt d'une activité considérée dans sa possibilité, pour préciser la substance insondable comme un pouvoir dépassant notre intelligence, ce qui revient, disons-nous, à définir le réel par le possible et à reléguer le fondement de l'existence dernière dans une possibilité qui la transforme en une existence virtuelle et qui la dénature, n'est-ce pas encore parce que la réalité de l'espace empêche de concevoir la perception autrement que comme un fait mécanique, une sorte de choc et de comunication de mouvement?

En effet, dans la relation causale de la perception, le facteur coexistence est l'élément spécifique, le facteur succession est l'élément générique. Dans toute relation causale, l'effet est le conséquent, la cause l'antécédent, ce qui implique succession. Or ici ce n'est pas la relation d'antécédent à conséquent que l'on vise principalement, mais la relation

de coexistence. Sans doute, la production de l'image *suit* l'impression, et est, à ce titre, le conséquent de l'antécédent inconnu, force ou matière. Mais justement parce que force ou matière est une réalité *permanente*, c'est bien plus à sa coexistence avec le sujet percevant que l'on fait allusion lorsqu'on la détermine comme cause des images. Le phénomène de la perception ne se place pas dans la durée seule ; on ne se représente pas la perception à la manière de la succession de deux événements, l'événement matière ou force et l'événement image, le premier cessant d'exister lorsque le second surgit, mais bien plutôt comme une transmission de mouvement entre un excitateur, toujours actif — qui est la force ou la matière réelle — et un résonnateur, toujours impressionnable, qui est le sujet percevant.

Et pourquoi enfin cette figuration dans l'espace du parallélisme entre l'action perpétuelle de la matière et la réceptivité de l'esprit ? Parce que la matière en soi étant considérée comme un substrat réel et une existence distincte de l'esprit, il est inévitable qu'on la considère en même temps comme *existant quelque part* et étant ce qui remplit l'espace autour de nous. En résumé, la causalité de la matière vis-à-vis l'état de conscience est naturellement comparée à une sorte d'action à distance, parce que la matière n'est pas un événement mais une substance, et que cette substance doit être située dans l'espace, faute de quoi son existence, réduite à la durée pure, ne se distinguerait pas de celle de la conscience ; et si on *spatialise* ainsi la réalité objective, c'est parce que l'espace lui-même est conçu comme réalité objective.

II. — Connexité des théories empiristes touchant l'espace avec le réalisme.

A ce propos, il n'est pas inutile de remarquer que les théories empiristes concernant l'espace sont liées au réalisme et sont astreintes à en subir l'illusion, sous une forme ou sous une autre.

Les empiristes n'admettent pas que l'idée d'espace soit *a priori,* antérieure aux expériences visuelles, tactiles et musculaires. D'après eux, l'idée d'espace serait une combinaison abstraite de ces diverses sensations. D'après Spencer, notamment, qui a exposé une théorie génétique des plus sédui-

santes, la perception de l'espace naîtrait de la fusion en une impression simultanée de sensations visuelles successives en divers points de la rétine, et des sensations musculaires successives, qui accompagnent le mouvement de l'œil et celui des membres. La fusion est due à la faculté qu'ont les impressions successives d'être *réversibles*, et en même temps de se succéder assez rapidement dans la conscience de manière que la première de la série ne soit pas encore éteinte lorsque la dernière se produit.

Il nous semble évident que ces explications et les explications similaires présupposent toutes implicitement ce qui doit être expliqué. On ne fabrique de l'espace qu'avec de l'espace.

D'abord ces théories supposent qu'antérieurement à la conscience de l'espace, il y a des rapports préexistants de position dans les objets et dans les éléments nerveux, c'est-à-dire de l'espace, et de l'espace *réel*. Ensuite, la simultanéité d'impressions ou d'images de même nature est elle-même de l'espace. Si l'idée d'espace naît, suivant un processus plus ou moins compliqué, de la sensation de coexistence corrélative de la coexistence des sensations, c'est parce que le rapport de coexistence est l'embryon de tous les rapports de position qui constituent l'idée complète de l'espace. Au reste, Spencer le reconnaît expressément : « L'idée de coexistence implique celle d'espace. Au fond, l'espace et la coexistence sont deux aspects de la même connaissance. D'une part, on ne peut penser l'espace sans penser des positions coexistantes ; d'autre part, on ne peut penser la coexistence sans penser au moins deux points dans l'espace. Un rapport de coexistence implique deux choses quelconques, qui coexistent. Deux choses quelconques ne peuvent occuper absolument le même point dans l'espace. Par suite, la coexistence implique l'espace. L'espace ne peut être connu que comme présentant des rapports de coexistence ; des rapports de coexistence ne peuvent être connus que comme présentés dans l'espace[1]. » Sa théorie vise seulement à montrer que « l'espace n'est pas une forme de la pensée, mais une forme du *non-moi* découverte par l'expérience[2] ». C'est dire clairement que les relations spatiales existent dans le monde, anté-

1. *Principes de psychologie*, trad. Ribot et Espinas, t. II, p. 205.
2. *Ibid.*, p. 198.

rieurement à la pensée et à la conscience ; c'est dire qu'il y a un espace *en soi*, qui est un objet réel, le contenant réel des choses réelles, que nous apprenons à connaître, comme tout autre objet.

Selon M. Alfred Fouillée, qui s'est rallié à l'empirisme, dans sa *Psychologie des Idées-Forces*, le caractère extensif est irréductible et appartient à tout état de conscience. En particulier, il y a un sentiment d'extensivité inhérent à la cœnesthésie. C'est ce sentiment général et irréductible qui sert de base à notre construction de l'idée d'espace, et qui lui assigne comme origine l'*appétit* en relation avec son milieu. Les caractères essentiels de l'étendue, l'extériorité et la juxtaposition sans pénétration, sont immédiatement saisis par la vue ; c'est ainsi que prend naissance l'idée d'espace à deux dimensions. Quant à la troisième dimension, elle est immédiatement donnée dans la cœnesthésie et dans les sensations massives et volumineuses qui en sont les premières différenciations. Cette dimension se différencie surtout par la réaction de l'appétit : elle est la direction de l'effort moteur immédiatement sentie et superposée comme une troisième ligne aux surfaces visibles. M. Fouillée attribue aussi un rôle important aux sentiments de la pesanteur et de l'équilibre corporel.

En résumé, dans l'opinion de M. Fouillée, l'idée d'espace n'est que l'extrait d'un complexus d'impressions sensori-motrices, dont l'élément premier et irréductible est le sentiment général d'extensivité dû à la cœnesthésie. Une fois construite, l'étendue devient pour nous l'ordre des choses objectives que la résistance nous révèle, et cette notion finit par acquérir le caractère de nécessité et d'universalité qui nous sert à ordonner scientifiquement nos sensations.

Cette ingénieuse théorie évite de se prononcer sur la signification objective de l'idée d'espace ; elle semble donner à entendre que la question de la réalité objective de l'espace est une question mal posée, et que l'empirisme peut et doit l'éviter. Cependant ce n'est là qu'une apparence, et l'alternative s'impose : il faut choisir entre le kantisme et le réalisme empiriste. Lorsqu'on parle d'un caractère d'extensivité commun à tous les états de conscience, de quoi s'agit-il au juste ? M. Fouillée a bien vu qu'il est impossible, avec des sensations simplement qualitatives, de faire une synthèse qui serait l'espace, un composé qui renfermerait une donnée

absolument nouvelle et irréductible aux éléments composants. C'est pourquoi il admet dans les composants une sorte d'étendue élémentaire, d'où sortirait par composition l'espace complet et achevé, doué de toutes ses propriétés, l'infinité, l'homogénéité, la continuité, et les trois dimensions. Mais alors on revient au subjectivisme kantien ; seulement, on l'exprime différemment : au lieu d'une *forme* commune aux sensations, on imagine un *élément* commun aux sensations, c'est-à-dire un élément d'étendue sur lequel l'activité mentale s'exerce jusqu'à ce que l'espace ait été constitué. Entre cette activité de l'esprit construisant l'espace au moyen d'éléments extensifs, et la forme de l'intuition, il n'y a guère, on en conviendra, qu'une différence de mots. Les deux hypothèses se valent à peu près. L'une et l'autre consistent à admettre que l'étendue est une donnée première et immédiate ; seulement, tandis que Kant la considère comme entièrement préformée dans l'acte le plus simple de perception, M. Fouillée la considère comme construite par l'esprit opérant sur des données similaires la renfermant à l'état embryonnaire. Dans les deux hypothèses, c'est l'esprit, et l'esprit seul, qui *fait* l'espace, et, dès lors, sa subjectivité n'est pas niable. Toutefois, l'avantage de la simplicité n'est pas du côté de la théorie de M. Fouillée, bien qu'elle paraisse au contraire procéder du simple au composé, en réduisant l'*a priori* au strict nécessaire, à un caractère originel d'extensivité. Car cette *recomposition* de l'espace amène la question de savoir si l'on peut, dans l'idée d'espace, effectuer une séparation des attributs et isoler certains d'entre eux, qui seraient plus simples, plus primordiaux, plus essentiels que les autres. La question, par ailleurs, a été mise à l'ordre du jour par les géométries non euclidiennes. Or il ne semble pas qu'on ait réussi jusqu'à présent, dans la voie d'une analyse de l'espace, à obtenir une véritable décomposition.

Lorsqu'on essaie, en effet, de définir, ou seulement de poser à part certaines propriétés de l'espace, on pose implicitement les autres. Il n'est pas de définition satisfaisante de la ligne droite ou du plan qui n'exige la connaissance de l'espace à trois dimensions. Les géométries non euclidiennes ont eu le mérite de provoquer un examen plus attentif des axiomes euclidiens — mais elles n'ont pas réussi, autrement que par des artifices conventionnels, à simplifier l'idée de

l'espace — et de formuler des différences conventionnelles de nécessité ou de priorité entre ses attributs fondamentaux. On peut, par exemple, établir artificiellement la priorité logique de l'étendue à deux dimensions par rapport à l'étendue à trois dimensions; mais, en fait, dans la géométrie plane, la géométrie à trois dimensions est implicite et latente, et elle intervient à chaque instant. Déjà, dans la géométrie de la ligne droite, le mouvement dans le plan est supposé connu, et, avec lui, la notion des deux dimensions. Plus on approfondit l'idée d'espace et plus on la voit se poser en bloc et en totalité. Les analyses auxquelles on la soumet ne seraient pas possibles, si elle n'était déjà donnée antérieurement aux éléments qu'on y découvre après coup et qu'on isole par des procédés ingénieux, sans doute, mais conventionnels et factices[1].

Il y a plus : si l'on veut que l'idée d'espace se soit ainsi formée par degrés, à partir d'une étendue rudimentaire, qui serait la sensation extensive, il ne paraît pas possible d'adopter la thèse de la subjectivité et de ne pas opter pour le réalisme spatial. En effet, même en considérant l'espace comme donné en puissance et existant en germe dans la sensation, la théorie génétique doit ajouter à cette donnée un facteur d'action, l'esprit combinateur et ordonnateur, qui fabrique l'idée d'espace avec les éléments spatiaux. Et une difficulté surgit, du même ordre que celle que nous avons signalée en partant de l'idéo-réalisme. La sensation extensive s'oppose à la faculté de combinaison et de synthèse, et joue par rapport à lui le rôle d'un objet vis-à-vis de l'activité du sujet.

On ne saurait se représenter les sensations extensives se combinant et s'ordonnant elles-mêmes ; ce serait un effet sans cause ; car elles préexistent à la faculté de combinaison, elles préexistent à l'intelligence, et elles ne peuvent être à la fois les pierres de l'édifice et l'architecte qui les assemble. On revient donc à envisager la réalité de quelque chose, qui est l'espace à l'état embryonnaire, l'élément extensif enfoui dans le chaos primitif des images, et avec lequel l'activité mentale construit l'espace véritable et idéal. Cet élément extensif prend de la sorte le caractère d'un *objet* ; il est le fondement objectif de l'idée d'espace, car les

1. Voir sur ce point l'article de Renouvier intitulé : « La philosophie de la règle et du compas » (*Année philosophique*, 1891).

images sont, vis-à-vis de l'activité qui les combine, de véritables objets et les éléments du monde existant antérieurement à la pensée. Si bien que l'on rétablit sans s'en douter la réalité et l'objectivité de l'espace, et que les expressions mêmes auxquelles on est assujetti pour décrire le processus de formation décèlent manifestement l'illusion réaliste.

M. Fouillée nous parle, par exemple, de la réaction de l'appétit contre son milieu ; il y voit l'origine du processus. Or qu'est-ce que le *milieu* où agit et se développe l'appétit ? N'y a-t-il pas dans cette expression comme un aveu de la nécessité de poser l'espace avant l'acte qui l'engendre ? Que le milieu soit une réalité psychique, le monde des états de conscience, le monde des images, posé comme réalité première par l'idéo-réalisme, ou qu'il soit une réalité physique, peu importe, à vrai dire. La donnée psychique, posée objectivement par l'atomisme psychologique et la *chimie mentale,* n'est pas si éloignée qu'on le suppose de la donnée physique posée par le matérialisme. Les mots diffèrent, mais le point de vue est le même. En parlant d'un milieu sur lequel réagit l'appétit, on s'exprime en langage réaliste, on évoque l'espace, antérieurement à l'idée d'espace, et l'on revient, avec plus de raffinement, à l'espace jouant le rôle d'une forme de *non-moi,* à laquelle Spencer, dans sa théorie génétique, accorde *ex abrupto* la réalité objective.

C'est surtout quand il s'agit d'expliquer la genèse de la troisième dimension que la nécessité de subir l'illusion réaliste se montre dans toute sa force. L'étendue à deux dimensions est donnée dans l'impression visuelle. Aux surfaces visibles se superpose une troisième ligne, qui est, selon M. Fouillée, la direction de l'effort, immédiatement sentie, et objet d'une perception *sui generis.* N'est-il pas évident que la description de ce processus suppose obtenue la synthèse à obtenir, et représente déjà la profondeur de l'espace dans l'opération qui l'engendre ? Pour que l'effort moteur superpose une direction supplémentaire aux surfaces visibles, il faut que ces surfaces soient représentées dans l'espace trilinéaire, sinon comment une troisième direction y trouverait-elle place ? Ne voit-on pas que l'explication ci-dessus tourne en cercle. Elle extériorise la sensation de profondeur et elle la projette dans un *milieu* objectif préexistant. Autant dire que, l'espace étant donné, les sensations s'y localisent et s'y ordonnent, les sensations visuelles en surface,

et les sensations d'effort moteur en profondeur. C'est à cela que se ramène l'explication, sous peine d'être inintelligible.

En résumé, l'atomisme psychologique, l'atomisme des idées-forces, sont des points de vue réalistes, et le langage de leurs auteurs dément leur intention. Leur intention est de dissocier la question de la subjectivité de l'espace d'avec celle de son apriorité, et de montrer, contre les nativistes, que l'espace est une synthèse *a posteriori* de données subjectives élémentaires. Mais leur langage décrit ces données comme admettant entre elles des rapports qui sont déjà de l'étendue, de sorte que l'étendue, immanente au monde primitif des sensations et des images, préexisterait effectivement à son idée, produite ultérieurement par l'arrangement des sensations et des images. Or croire qu'il y a quelque chose de spatial qui préexiste à l'idée d'espace, c'est croire à la réalité objective de l'espace.

L'empirisme, quelque forme qu'on lui donne, n'est pas conciliable avec la thèse de la subjectivité de l'espace.

III. — L'Esthétique transcendantale et la théorie kantienne de la connaissance.

La pierre angulaire de la réforme kantienne est dans l'*Esthétique transcendantale*. La méthode de l'Esthétique transcendantale est, dès son début, un renversement de la manière de voir habituelle; elle attaque de front le réalisme spatial, base du réalisme du sens commun et de la science physique. De la représentation que j'ai du monde extérieur, je puis retrancher toute chose, sauf l'espace. « On ne peut jamais concevoir, dit Kant, qu'il n'y ait aucun espace, quoiqu'on puisse fort bien penser qu'aucun objet n'y est contenu [1]. »

Le sens commun a fait depuis longtemps la même observation, et il en a invariablement conclu que l'espace est, par excellence, le *non-moi*, puisqu'il est ce que le moi pensant ne peut supprimer de la représentation extérieure, et qu'il est au contraire la condition inéluctable de *quelque chose*, indépendamment du moi. A l'inverse, Kant conclut que l'es-

1. *Critique de la Raison pure*, trad. Tissot, t. I, p. 64.

pace, étant la condition de la possibilité des phénomènes, ne saurait être une détermination qui en dépende, et qu'il est, par suite, le fondement nécessaire des phénomènes externes. De ce que je puis supprimer les objets sans supprimer l'espace, il résulte que l'espace n'appartient pas aux objets représentés, mais à ma faculté représentative elle-même ; car c'est d'elle, et d'elle seule, que je ne puis faire abstraction lorsque je me représente quoi que ce soit de corporel.

La conséquence de cette argumentation est résumée par Kant de la manière suivante :

« L'espace ne représente aucune propriété essentielle de quoi que ce soit, ni de ce que les choses sont en elles-mêmes, ni de ce qu'elles sont dans leur rapport aux autres choses. L'espace n'est autre chose que la forme des phénomènes du monde extérieur, c'est-à-dire la condition subjective de la sensibilité, sous laquelle seulement l'intuition extérieure est possible pour nous *a priori*[1]. » Et il ajoute : « L'exposition transcendantale du concept d'espace enseigne donc la *réalité* (c'est-à-dire la valeur objective) de l'espace par rapport à tout ce qui peut être présenté extérieurement comme objet ; mais elle nous apprend en même temps l'*idéalité* de l'espace par rapport aux choses considérées en elles-mêmes par la Raison. Nous affirmons donc la *réalité empirique* (par rapport à toute expérience externe possible) quoique, à la vérité, nous reconnaissions l'idéalité transcendantale de ce même espace, c'est-à-dire qu'il ne soit rien aussitôt que nous omettons les conditions de toute expérience[2]. »

Ce passage, dans la dialectique de l'idéalisme, est capital. L'espace a une valeur objective ou empirique, en ce sens que la présentation d'un objet extérieur quelconque est conditionnée par l'espace, et que, par suite, l'espace est la condition d'existence des objets; mais il n'a pas de réalité absolue, parce qu'il n'existe pas indépendamment de la sensibilité, dont il est une forme *a priori.* C'est là ce qui caractérise le point de vue *transcendantal.* Empiriquement parlant, objectif signifie ce qui existe indépendamment du sujet, c'est-à-dire en soi et absolument ; dans l'idéalisme critique, le terme signifie l'objet ou la matière de toute expérience possible. Ainsi l'objet n'est que ce qui est sus-

1. *Ibid.*, p. 67.
2. *Ibid.*, p. 69.

ceptible de se présenter à la sensibilité, et non ce qui existe indépendamment du sujet. L'objet ne peut plus, dès lors, être posé indépendamment de la perception et de la pensée. Isolé du sujet, il n'est plus qu'une abstraction fictive, puisqu'il est donné nécessairement enveloppé dans la forme de l'intuition, c'est-à-dire soumis à une condition émanant du sujet percevant.

L'espace est donc une forme *a priori* de l'intuition sensible ; c'est ainsi que se concilient et sa nature idéale et sa valeur objective. Mais nous ne percevons pas seulement les objets dans l'espace, nous les percevons aussi dans le temps. Le raisonnement criticiste — ou transcendantal — s'applique au temps dans des termes analogues. « Le temps est une représentation nécessaire qui sert de fondement à toutes les intuitions. On ne peut, par rapport aux phénomènes en général, supprimer le temps, quoiqu'on puisse très bien faire abstraction des phénomènes dans le temps. Le temps est donc donné *a priori*[1]. »

La conséquence est que « le temps n'est pas quelque chose qui subsiste par soi-même, ou qui appartienne aux choses comme détermination objective, et qui, par conséquent, reste quand on fait abstraction de toutes les conditions subjectives de leur intuition. Il n'est autre chose que la forme du sens interne, c'est-à-dire de l'intuition de nous-mêmes et de notre état intérieur. Il est, de plus, la condition formelle *a priori* de tous les phénomènes en général. L'espace, comme forme pure de l'intuition, est restreint aux seuls phénomènes extérieurs. Au contraire, puisque toutes les représentations, qu'elles aient ou non des choses extérieures pour objet, appartiennent cependant en elles-mêmes, comme déterminations de l'esprit, à l'état intérieur, le temps est une condition *a priori* de tous les phénomènes en général... Le temps n'est qu'une condition subjective de notre intuition ; mais en soi, hors du sujet, il n'est rien. Il est néanmoins objectivement nécessaire par rapport à tous les phénomènes, et, par conséquent, par rapport à toutes les choses que nous pouvons nous représenter dans l'expérience[2]. » Ce qui prouve la réalité empirique du temps, c'est-à-dire sa valeur objective, par rapport aux objets de l'intuition, tout

1. *Ibid.*, p. 71.
2. *Ibid.*, p. 73 et suivantes.

en démontrant en même temps la vanité de la prétention à en faire une réalité absolue, c'est-à-dire une réalité qui, abstraction faite de notre intuition sensible, adhérerait simplement aux choses comme condition ou propriété.

Ainsi, l'idéalité du temps est corrélative de celle de l'espace. Mais l'idéalité de l'espace et du temps n'est point comparable à la subjectivité des sensations elles-mêmes ; car elle est la condition de l'existence des objets présentés à la sensibilité et n'est pas une image de ces objets ou de leurs propriétés. La vérité objective des mathématiques, en même temps que leur nécessité, trouvent leur fondement dans ce caractère de l'idéalité transcendantale de l'espace et du temps, qu'il faut se garder de confondre avec la simple subjectivité.

La position prise par Kant est donc aussi éloignée de l'idéalisme empirique que du réalisme vulgaire. L'espace et le temps sont les conditions universelles de nos représentations. Ce sont des formes qui expriment l'apport du sujet dans l'acte de la perception. Mais, par cela même qu'elles enveloppent la possibilité de toute expérience, elles ne peuvent être considérées indépendamment de l'expérience, ni en elles-mêmes, ni dans les objets. Ce serait un non-sens que de leur chercher un corrélatif dans le réel, comme l'idéalisme empirique le fait pour les perceptions et les images, et ce serait aussi un non-sens de les considérer comme des créations arbitraires du sujet sans rapports nécessaires avec les objets de l'expérience. En résumé, dit exactement M. Boutroux, « l'espace et le temps sont notre manière de voir les choses [1]». Comme tels, l'espace et le temps ne sont pas, par rapport aux choses, des êtres purement subjectifs. Les choses ne sont perçues que dans l'espace et dans le temps. Réciproquement, l'espace et le temps, liés à la perception comme *formes,* ne peuvent être conçus indépendamment des choses, c'est-à-dire des données sensibles de l'expérience. Les objets ne nous affectent qu'en se soumettant aux lois de l'espace et du temps. Réciproquement, les lois de l'espace et du temps sont nécessairement valables, et seulement valables pour les objets de l'expérience.

L'esthétique transcendantale établit, comme on voit, la théorie de la perception sur des bases entièrement nouvelles.

1. *Études d'histoire de la philosophie,* art. KANT, p. 348.

Il était inévitable que la théorie de la connaissance en général fût aussi transformée par Kant dans le même sens. Il ne pouvait se contenter, touchant la théorie de la connaissance intellectuelle, ni du dogmatisme de l'école wolfienne, ni de l'empirisme sceptique qu'il s'était précisément donné pour mission de combattre. L'hypothèse des formes *a priori* avait besoin d'être généralisée et étendue à toutes les fonctions de l'esprit théorique. C'est ainsi que l'hypothèse des *catégories* et la *Logique transcendantale* forment le développement naturel de l'idée génératrice d'abord appliquée à la théorie de la perception. Les catégories sont à l'entendement ce que les formes de l'intuition sont à la sensibilité. Dans l'ordre de la connaissance par les concepts, les catégories jouent un rôle pareil à celui des formes de l'intuition dans l'ordre de la perception. De même que la perception d'un objet implique des conditions *a priori,* qui sont les formes de l'intuition, de même la pensée d'un objet implique des conditions *a priori,* qui sont les catégories de l'entendement. Et de même que la représentation par le moyen de la perception n'est possible que dans l'espace et dans le temps, et par eux, de même la pensée par le moyen de la connaissance intellectuelle n'est possible que suivant les catégories et par elles.

La déduction transcendantale des catégories correspond à l'exposition des concepts d'espace et de temps. Les catégories ont une valeur objective, en ce sens qu'elles sont, à notre point de vue, les conditions de l'être. « Les catégories s'appliquent aux choses, dit M. Boutroux, si les choses, pour nous, ne sont possibles que par elles[1]. »

Telles sont les grandes lignes de la théorie kantienne de la connaissance. Elle a renouvelé l'idéalisme, en excluant du domaine de la spéculation, instruite par l'histoire de la philosophie, le réalisme objectif absolu, fruit du réalisme spatial. En elle se résume le progrès le plus considérable que la philosophie ait accompli depuis l'antiquité. Elle pose le principe de la relativité de la connaissance par rapport à l'esprit humain comme la norme universelle et suprême de la pensée. Elle démontre que non seulement toute perception d'objet, mais encore toute pensée d'un objet est fatalement conditionnée par des modes inhérents au sujet; de sorte que l'existence du réel, indépendamment de l'esprit, n'a plus que la va-

1. *Ibid.*, p. 352.

leur d'une nécessité formelle (celle de l'affirmation d'un objet) et disparaît de la science comme vérité supérieure à l'expérience, comme vérité dont on pourrait déduire une infirmation de l'expérience, ou une confirmation, quelle qu'elle soit.

D'autre part, l'idéalisme critique n'est pas, comme certains le croient, une forme moderne du scepticisme. Entre le relativisme de Prtogoaras et le relativisme de Kant, la différence est grande. Le sophiste grec, en déclarant que l'homme est la mesure de toutes choses, entendait dénier à l'esprit humain la faculté de connaître le vrai en soi, voire même d'en affirmer l'existence; il supposait ou bien un ordre de l'existence réelle et absolue, inaccessible à l'intelligence humaine, ou bien un désordre et un chaos équivalents au néant, dans l'univers privé de cette intelligence. Affirmations dogmatiques que le criticisme repousse. En fixant des bornes à la raison théorique, le relativisme kantien en détermine *ipso facto* l'usage légitime, et, par suite, interdit de conclure à l'impuissance objective de l'esprit humain, en même temps qu'à l'inintelligibilité de la nature en elle-même. L'esthétique et la logique transcendantales sont, en effet, le premier effort de la réflexion en vue de se prouver à elle-même que l'esprit humain est constitué de manière à connaître le vrai, et, d'ailleurs, les limites qu'elles fixent à la spéculation ne lui permettent pas de s'aventurer dans les hypothèses sur la nature des choses, abstraction faite du point de vue humain.

IV. — L'idéalisme critique et le problème du réel.

Le criticisme a transposé la signification du problème : qu'est-ce que le réel? Quelle est l'existence véritablement fondamentale? Problème mal posé par les dogmatiques et les empiriques, nous dit la Critique de la Raison pure, et beaucoup plus complexe qu'ils ne le croyaient. Mais ce problème, vers la solution duquel nous avons montré que l'idéalisme empirique gravitait, attestant un premier progrès sur la connaissance vulgaire, sans cependant atteindre le but, ce problème éternel de la métaphysique, le criticisme ne l'a pas supprimé. Il faut donc examiner maintenant si le criticisme renferme les éléments d'une solution du problème qu'il n'a fait que modifier.

A la question : qu'est-ce que le réel? l'idéalisme empirique

fait une réponse double, qui conduit à deux interprétations fort différentes. Il commence par reconnaître qu'il y a deux ordres d'existence, correspondant à l'antique dualisme de l'esprit et de la matière, l'ordre de la conscience représentative, de ses états et de ses modes, et l'ordre des causes non conscientes des faits de conscience. Il y a donc deux réalités : une réalité immédiatement connaissable, qui existe pour soi, et une réalité inconnaissable, qui existe en soi ; une réalité intérieure et une réalité extérieure. La seconde ne nous est donnée que lorsqu'elle revêt l'apparence de la première. *Vice versa*, la première ne nous apparaît comme réelle que lorsque nous la considérons comme le *signe* ou l'apparence de la seconde. En d'autres termes, la réalité intérieure connue est garantie comme réalité par la réalité extérieure inconnue, et, à un point de vue opposé, la réalité extérieure ne peut être affirmée que par la réalité intérieure sous laquelle elle se manifeste. Entre les deux réalités, il y a une relation de cause à effet. Ce thème général de l'idéalisme empirique est ambigu. Suivant la tendance des systèmes qui le prennent pour base, il donnera naissance à l'idéalisme subjectiviste ou au réalisme agnosticiste.

Si, premièrement, considérant la relation causale qui lie les deux réalités, on obéit à la tradition philosophique suivant laquelle il est de coutume d'attribuer à la cause seule, à l'exclusion de l'effet, l'existence véritablement absolue, on estimera que la réalité connaissable, étant un effet, une apparence, un phénomène — certains vont jusqu'à dire un *épiphénomène* — n'est pas l'existence fondamentale. D'après cette opinion, le fond des choses, en un mot le réel, c'est l'inconnaissable, dont le connaissable n'est que le signe ; c'est la cause substantielle répandue dans l'espace infini, insondable, et qui produit, par un mystère non moins impénétrable, le monde des apparences, de la conscience et de l'esprit. L'univers inconnaissable préexiste réellement à la conscience ; seul il est nécessaire ; sans lui la conscience ne serait pas, car la conscience n'est pas sans les images, et il est la cause des images. La conscience n'est donc en somme dans l'univers qu'un accident heureux, quoique sa cause ne puisse être connue et qu'elle seule soit l'objet dernier du Savoir. Dans ce cas, la réponse de l'idéalisme empirique est identique à la thèse de l'agnosticisme matérialiste ; elle se formule ainsi : *le réel est l'inconnaissable, cause du connaissable.*

Si, deuxièmement, au lieu de définir la réalité par la causalité, on la définit par l'impossibilité de concevoir sa suppression, on est amené à la conclusion opposée. La seule donnée irréductible, c'est l'état de conscience. Toute existence s'exprime finalement en fonction de la conscience, puisqu'elle est la seule existence aperceptible ; l'univers se résout en systèmes d'images. La réalité extérieure n'est posée qu'en vertu de la liaison causale, et par le mécanisme psychologique de l'*objectivation* des sensations. Mais il n'y a rien d'absurde à admettre que l'objectivation n'est elle-même qu'un fait subjectif, un mode d'activité de la conscience. Dès lors, le corrélatif inconnaissable du connaissable n'est pas une donnée irréductible, c'est une apparence produite par l'activité spirituelle, et la seule réalité, comme existence fondamentale, est l'esprit, ce qui veut dire les états de conscience et la conscience des états de conscience.

Selon cette dernière interprétation, la réponse de l'idéalisme empirique coïncide avec la thèse du subjectivisme absolu : *le réel est la conscience, ou l'esprit, en tant qu'il se connaît.* Dans le subjectivisme absolu, la qualité d'apparence, d'abord attribuée à l'état de conscience par l'idéalisme empirique, se retourne contre son corrélatif, et c'est la non-conscience, comme existence, qui devient à son tour l'apparence.

Agnosticisme et subjectivisme sont viciés dans leur essence par le réalisme spatial ; mais la critique, loin de les supprimer, leur donne une autorité nouvelle. Dans l'hypothèse de la réalité de l'espace, l'agnosticisme et le subjectivisme ne supportent pas la discussion, ainsi que nous l'avons montré dans le premier chapitre. Après que la critique a fait son œuvre, ils reparaissent, plus vigoureux et plus subtils, et on les voit se partager le domaine exploité par les successeurs de Kant. Si l'on s'en tient d'abord strictement à la doctrine kantienne, on s'aperçoit qu'elle ne fournit aucune réponse satisfaisante à la question, qu'est-ce que le réel ? — et qu'elle oscille entre les deux thèses adverses de l'agnosticisme et du subjectivisme.

La solution proposée par Kant est, en effet, l'agnosticisme non déguisé. Après avoir réfuté l'ontologie, en démontrant que nous ne pouvons pas connaître les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, Kant la rétablit indirectement avec le concept de *chose en soi.* Au phénomène, objet de science,

parce qu'il est objet d'expérience, il superpose le *noumène,* objet purement intelligible. La chose en soi est un noumène. Le noumène est le supra-sensible, qui existe en soi, en dehors des formes de l'intuition. Le noumène, objectivement parlant, est donc l'existence absolue. En ce sens, le noumène est le réel, et il est inconnaissable.

Que les phénomènes soient les apparences que prennent pour nous les *choses en soi,* inconnues et inconnaissables, c'est ce que Kant affirme en propres termes :

« L'idéalisme, dit-il, consiste dans l'affirmation qu'il n'y a pas d'autres êtres que les êtres pensants : le reste des choses que nous croyons percevoir dans l'intuition ne seraient que des représentations dans les êtres pensants, et dans la réalité aucun objet extérieur n'y correspondrait. Moi, au contraire, je dis : il y a des choses qui nous sont données comme objets de nos sens extérieurs ; seulement nous ne savons rien de ce qu'ils peuvent être en eux-mêmes, nous ne connaissons que leurs phénomènes, c'est-à-dire les représentations qu'ils produisent en nous quand ils affectent nos sens. J'admets donc sans aucun doute qu'il y a hors de nous des corps, c'est-à-dire des choses qui, dans ce qu'elles peuvent être en soi, nous sont absolument inconnues, mais que nous connaissons par les représentations que leur action sur notre sensibilité fait naître en nous, et auxquelles nous attribuons la dénomination de corps, ce mot ne signifiant ainsi que le phénomène de cet objet qui nous est inconnu, mais qui n'en est pas moins réel. Peut-on bien appeler cela de l'idéalisme ? C'en est justement le contraire[1]. » Kant se défend donc d'être idéaliste. Le concept de chose en soi, en même temps qu'il est limitatif du Savoir et qu'il légitime ainsi l'agnosticisme, permet en outre d'affirmer le sens réaliste de la critique. Contre le reproche qu'on a fait, dès son apparition, à l'esthétique transcendantale de réduire toute existence sensible à une pure apparence, Kant proteste hautement, et avec une énergie singulière :

« Ma doctrine de l'idéalité de l'espace et du temps est si loin de faire du monde sensible tout entier une simple illusion qu'elle est, au contraire, le seul moyen de garantir l'application à des objets réels d'une des connaissances les plus im-

1. *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad. Brunschvicg, Chambert, etc., p. 71.

portantes (celle que la mathématique expose *à priori*) et d'empêcher qu'elle ne soit tenue pour une simple illusion ; car, sans cette remarque, il serait complètement impossible de décider si les intuitions de temps et d'espace, que nous n'empruntons à aucune expérience, et qui pourtant sont *a priori* dans notre représentation, ne sont pas de simples chimères que nous formons nous-mêmes, auxquelles nul objet ne correspondrait au moins d'une façon adéquate, et si, par suite, la géométrie elle-même n'est pas autre chose qu'une pure illusion..... Comme je laisse leur réalité aux choses que nous nous représentons au moyen des sens, comme je me contente de réduire notre intuition sensible de ces choses à ne représenter dans aucun de ses éléments, pas même dans les pures intuitions d'espace et de temps, rien de plus qu'un phénomène de ces choses, et jamais leur nature en soi, il n'y a pas là d'illusion prêtée par moi à la nature, et je proteste contre tout soupçon d'idéalisme..... car si j'ai donné moi-même à ma théorie le nom d'idéalisme transcendantal, cela ne peut autoriser personne à le confondre avec l'idéalisme empirique de Descartes ou avec l'idéalisme mystique et extravagant de Berkeley (pour lequel, ainsi que pour d'autres chimères de la même espèce, ma critique renferme précisément l'antidote spécial). En effet, ce prétendu idéalisme qu'on m'attribue ne concerne pas l'existence des choses (existence dont la mise en doute constitue proprement l'idéalisme suivant l'acceptation reçue), car ce doute ne m'est jamais venu à l'esprit ; il concerne simplement la représentation sensible des choses, dont en dernière analyse font partie l'espace et le temps ; et j'ai montré que l'espace et le temps, conséquemment tous les phénomènes en général, ne sont pas des choses, mais de simples modes de représentation, et que ce ne sont pas non plus des déterminations appartenant aux choses en soi. Le mot transcendantal, qui, chez moi, signifie toujours un rapport de notre connaissance non pas aux choses mêmes, mais seulement à la faculté de connaître, aurait dû prévenir cette méprise. Mais j'aime mieux retirer cette dénomination avant qu'elle provoque de nouveau la même erreur, et je veux qu'on appelle mon idéalisme, idéalisme critique. Si c'est en réalité un idéalisme condamnable que de transformer les choses réelles, non les phénomènes, en de pures représentations, de quel nom doit-on appeler celui qui, au contraire, prend les pures repré-

sentations pour des choses? Je pense qu'on peut l'appeler idéalisme sommeillant, par opposition au précédent qui se nommerait délirant ; tous deux doivent être repoussés par mon idéalisme transcendantal, ou, mieux encore, par mon idéalisme critique[1]. »

Que l'on compare ce plaidoyer à celui de Spencer en faveur de son réalisme transfiguré, et on trouvera qu'ils ont plus d'un trait de ressemblance. Spencer prétend avoir trouvé le moyen terme entre le subjectivisme et le réalisme, grâce à l'axiome nécessaire de l'inconnaissable. De même Kant donne l'idéalisme critique pour une réfutation décisive du subjectivisme tout autant que du réalisme ontologique, et on voit que, s'il s'appuie pour défendre sa thèse sur la théorie des formes *a priori* de l'intuition sensible, c'est parce qu'implicitement il admet, d'autre part, comme un axiome, l'existence d'un *en soi* inconnu, qui agit sur nous par l'intermédiaire des formes. La critique aggrave l'agnosticisme en l'appuyant sur une théorie de la connaissance qui l'impose avec plus d'autorité que ne saurait le faire le simple empirisme.

N'est-ce pas là un curieux retour sur elle-même de la dialectique de l'idéalisme? L'agnosticisme empirique, visiblement empreint de l'illusion de l'espace, ressemble à une tentative désespérée pour sauvegarder la réalité objective, au milieu des analyses où elle se perd. L'inconnaissable est le résidu dynamique subsistant dans l'espace, après que toutes les qualités secondaires de la matière se sont résolues en images et en états de conscience. Et voici qu'après s'être élevé au degré supérieur où l'espace lui-même disparaît en tant que réalité objective, le même philosophe, qui a fait faire à la réflexion cet immense progrès, se laisse à son tour prendre au piège du réalisme et fait une chute encore plus profonde dans les contradictions de l'agnosticisme.

Le réalisme kantien est, en effet, tout aussi contradictoire — sinon plus, s'il y avait des degrés dans la contradiction — que celui des empiristes. Le noumène est l'objet pensé par un entendement pur, sans intuition sensible. Il n'est point contradictoire, parce qu'on peut, sans contradiction, faire abstraction de la sensibilité, et il est nécessaire, parce qu'il justifie négativement l'idée de la critique. « Le concept d'un

1. *Ibid.*, p. 78 et suiv.

noumène, c'est-à-dire d'une chose qui doit être pensée, non comme objet des sens, mais comme chose en soi (seulement par un entendement pur) n'est point du tout contradictoire ; car on ne peut affirmer de la sensibilité qu'elle soit la seule manière possible de percevoir. De plus, ce concept est nécessaire pour que l'intuition sensible ne s'étende pas jusqu'aux choses en soi[1]. »

Mais il est entendu que le noumène n'est d'aucun usage positif ; car « la possibilité des noumènes ne peut être aperçue, et en dehors de la sphère des phénomènes, tout est vide (par rapport à nous) ». Le concept de noumène n'a donc aucune valeur objective : « Si l'on sort des sens, comment faire concevoir que nos catégories (qui seraient les seuls concepts restants pour les noumènes) signifiassent jamais quelque chose, quand pour leur rapport à un objet quelconque il faudrait quelque chose de plus que la seule unité de la pensée, à savoir une intuition possible donnée, à laquelle cette unité pût se rapporter..... Notre entendement reçoit donc ainsi une extension négative ; c'est-à-dire qu'il n'est point borné par la sensibilité, mais plutôt qu'il la limite en appelant *noumène* les choses en soi (non considérées comme phénomènes). Mais il se pose aussi par le fait même des bornes qui l'empêchent de connaître les noumènes par aucunes catégories ; ce qui le réduit à ne les concevoir par conséquent que sous le nom de quelque chose d'inconnu[2]. » Il en ressort avec évidence que les catégories ne sont pas valablement applicables aux choses en soi. « L'entendement et la sensibilité ne peuvent déterminer en nous des objets que par leur *union*. Si nous les séparons, nous avons des intuitions sans concepts, ou des concepts sans intuition, et, dans les deux cas, des représentations que nous ne pouvons rapporter à aucun objet déterminé. »

Or, dans le passage des *prolégomènes* cité plus haut, Kant détermine les choses en soi comme existences réelles, et même en un certain sens comme causes ; il leur applique les catégories d'existence, de réalité, de causalité ou dépendance, ou tout au moins, de relation. Ne dit-il pas, en effet, qu'il y a des choses dont nous ne savons rien de ce qu'elles peuvent être en elles-mêmes, si ce n'est qu'*elles affectent*

1. *Critique de la Raison pure*, trad. Tissot, t. I, p. 295.
2. *Ibid.*, p. 298.

nos sens et produisent en nous des représentations, et n'affirme-t-il pas ainsi une relation de cause à effet entre la représentation et la chose en soi, ou, tout au moins, une *action exercée* par la chose en soi sur notre sensibilité? La contradiction est manifeste. C'est la contradiction même de l'agnosticisme en général. La chose en soi est inconnaissable; elle est un objet incommensurable avec nos catégories, destinées exclusivement à entrer en rapport avec les objets de l'expérience possible; et cependant on en fait une chose nettement déterminée par son rapport à notre sensibilité et déterminée comme telle par les catégories. Nous ne pouvons rien connaître qui ne soit enveloppé des formes de l'intuition, qui ne soit donné dans l'intuition; la loi est universelle, elle ne souffre pas d'exception, et l'on n'hésite pas à la violer au profit des choses en soi qui, par définition, sont en dehors de toute intuition et de toute expérience possible.

Ainsi, en plaidant la cause du réalisme, Kant contredit ouvertement ses prémisses. Il n'y a au fond qu'un réalisme, qui est toujours la répétition de la même erreur vulgaire, laquelle veut qu'il y ait des choses existant en elles-mêmes, en dehors de l'esprit, en l'absence de toute représentation et de toute pensée. C'est à ce réalisme que Kant, malgré des prodiges de subtilité, est bien obligé de revenir, contrairement aux enseignements de sa logique transcendantale, afin de répondre à l'accusation de ruiner la réalité du monde extérieur; accusation qui a intimidé, jusqu'à leur faire renier leurs principes les plus chers, tous les idéalistes, sauf Berkeley, dont la hardiesse, d'ailleurs, est fortement atténuée par ce fait qu'il pensait servir sa foi théologique.

V. — L'agnosticisme, chez Kant, est la conséquence d'un réalisme persistant, incompatible avec les principes de la critique.

Il ne suffit pas de relever ici, après beaucoup d'autres auteurs, l'inconséquence dont Kant s'est rendu coupable. Il faut essayer d'en découvrir la raison. Pourquoi donc la théorie de la connaissance fondée sur l'idéalité de l'espace et du temps va-t-elle, à l'encontre de ses principes, reléguer dans un monde transcendant le substrat inconnu et inconnaissable

de la connaissance sensible et de l'expérience ? C'est, croyons-nous, parce que son auteur n'a pas saisi toute l'étendue de la réforme qu'il accomplissait. Il peut paraître téméraire de porter un pareil jugement sur une philosophie dont la pleine compréhension exige une minutieuse étude que l'on n'est jamais sûr d'avoir achevée. Cependant, si l'on remarque que l'esthétique transcendantale inaugure une manière de voir entièrement neuve, dont on ne trouve aucune trace parmi les contemporains de Kant, et qui dérange profondément les habitudes d'esprit antérieures, on peut conjecturer sans invraisemblance que Kant, malgré l'avance considérable qu'il prenait sur son époque, ne s'en était pas complètement détaché, et qu'il n'a pas eu le temps matériel de corriger son éducation intellectuelle de façon à l'adapter rigoureusement à l'idée nouvelle qui avait germé assez tard dans sa pensée.

Un obstacle s'opposait du reste chez Kant au développement intégral de l'idée maîtresse de la critique. C'était sa division de l'intelligence en facultés distinctes, agissant comme des pouvoirs séparés et indépendants. Dans la critique, la sensibilité, l'entendement et la raison n'ont entre eux que des rapports extrinsèques. La sensibilité et l'entendement, notamment, quoique agissant de concert, restent pour ainsi dire impénétrables l'un par l'autre, et chacun, dans sa sphère, autonome. Il s'en suit que la corrélation, qui nous apparaît aujourd'hui évidente entre la théorie des formes de l'intuition et celle des catégories, ne pouvait guère avoir dans la critique elle-même que la valeur d'une symétrie, et non la signification plus profonde d'une identité originelle de fonctionnement. Or toute division de ce genre est factice. S'il est une vérité que les travaux de la psychologie contemporaine ont mise en lumière — toutes réserves faites sur la métaphysique qu'implicitement ils invoquent — c'est, au contraire, l'unité organique de l'intelligence et l'union intime de ses diverses fonctions. A l'époque de Kant, la psychologie positive commençait à peine, et la division de l'*âme* (comme on disait) en facultés distinctes et quasi-indépendantes, était une explication à la mode. Elle empêchait de voir que l'intuition d'espace n'affecte pas seulement la sensibilité, mais qu'elle se répand sur toutes nos facultés mentales. Si Kant, dans son agnosticisme, a fait un usage transcendant, et déclaré ailleurs par lui-même

illégitime, des catégories, c'est parce qu'il n'avait su affranchir du réalisme spatial que ses représentations sensibles, et qu'il le laissait à son insu dominer ses représentations intellectuelles.

« Nous nous exprimons par des mots et nous pensons dans l'espace », a dit très justement M. Bergson[1]. L'illusion de la *chose en soi,* de l'existence intelligible comme objet possible d'un entendement pur, provient de ce que, même après avoir acquis la conviction de la subjectivité de l'espace, on continue à « penser dans l'espace », c'est-à-dire à extérioriser par rapport au sujet pensant des existences objectives, qui sont les *choses*. L'objectivité en général et la spatialité sont des modes identiques au fond. Que l'on examine attentivement les conditions mentales sous lesquelles nous pensons l'existence de choses hors de nous, indépendamment de notre pensée même, et en vertu desquelles nous leur assignons l'objectivité, et l'on se convaincra que ce sont, sous une forme plus abstraite, les conditions mêmes de la perception extérieure des corps. Il n'y a pas plusieurs espaces, l'espace sensible de la perception, l'espace géométrique de la science, l'espace intellectuel de l'entendement, il n'y a qu'un seul et même espace, qui enveloppe à la fois les images, les figures et les symboles, et les idées d'objets. Plus on s'avance dans la région de la pensée abstraite, plus l'espace adhère aux objets, aux représentations des êtres et des relations qu'il soutient et solidarise par son unité fondamentale, et plus on éprouve de difficultés à en concevoir la subjectivité, qui en renverse l'apparence. Si nous considérons l'espace dans son apparence la plus concrète, tel que celui dont nous avons une notion complète et pratique, celui qui environne notre propre corps, où se meuvent nos membres et qu'explorent sans cesse nos mains, nous pourrons, sans beaucoup d'effort, nous accoutumer à ne pas l'objectiver et à le penser, ainsi que nous faisons de la couleur, de la forme et de la résistance, comme une sorte de projection de l'activité et de la nature intrinsèque du sujet sentant. Il n'en est plus de même si l'on considère l'apparence plus abstraite de l'espace, lieu des figures géométriques. L'idée d'espace, dans ce cas, ne fait qu'un avec son objet.

1. *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Avant-propos).

Nous pouvons à peine nous affranchir du réalisme géométrique, parce que nous ne pouvons pas supprimer l'objet et ne considérer que son idée ; c'est un effort de réflexion, peut-être au-dessus de nos forces ; nous sommes persuadés que l'espace géométrique existe réellement indépendamment de son idée, précisément parce que nous ne séparons pas l'idée de son objet, et que nous voyons dans l'idée l'objet uniquement, et non l'acte qui le crée. Essayer de concevoir l'espace géométrique par le moyen des sensations où l'espace semble donné comme un concret, telles que les sensations de volume, de mouvement et de force, est chose impossible. Dans ces sensations, l'enveloppe d'espace est plus étroitement liée au contenu subjectif, et l'activité du sujet y recouvre en quelque sorte la forme objective d'espace. En ce qui concerne l'espace géométrique, rien de pareil ; il ne contient pour ainsi dire plus aucun résidu susceptible d'être rapporté à l'activité du sujet percevant.

La difficulté de s'affranchir du réalisme est encore plus grande quand il s'agit de l'espace *intellectuel,* c'est-à-dire de la raison d'extériorité qui différencie les êtres et qui les enveloppe en même temps dans l'unité et l'homogénéité d'un contenant commun. Essayer de supprimer le *non-moi,* c'est essayer de supprimer la pensée elle-même. La pensée est l'affirmation de l'existence, de l'existence numériquement discernable en pluralité. Penser, c'est avant tout affirmer qu'il y a des existences, qu'il y a des choses, indépendamment de l'acte qui les affirme et qui les pose. Or cette indépendance apparente des choses pensées vis-à-vis de la pensée n'est autre que leur localisation dans l'espace, principe de la diversité, de la multiplicité et de l'unité dans la coexistence.

Lors donc que nous affirmons une existence indépendante de notre affirmation, nous pensons un contenu dans l'espace, et nous pensons l'espace comme contenant ; et lorsque nous pensons que l'objet de cette affirmation s'en distingue nécessairement comme existence, et que sa raison d'être n'y est point contenue, nous subissons, sans nous en rendre compte, l'illusion de la réalité objective, l'illusion de l'extériorisation et de la localisation dans l'espace. Nous affirmons, d'une part, l'idée objective, et, d'autre part, l'affirmation de cette idée, comme dans le cas du réalisme géométrique. De même que le réalisme vulgaire consiste à

croire que les corps existent dans l'espace indépendamment de la représentation des qualités secondaires et primaires, et de l'intuition d'espace, de même, le réalisme métaphysique consiste à croire en l'existence des choses indépendamment de l'idée qu'on en a et de la coexistence avec la pensée de leur idée. Cette existence simultanée de l'objet et de son idée n'est possible que dans l'espace, qui tantôt les unit, tantôt les sépare. Le principe de la simultanéité est l'espace (la pensée de coexistence, dit Spencer), envisagé dans son essence la plus profonde et la plus irréductible. Or il n'y a qu'un espace, le même, au fond, pour les images et pour les idées. Si le dogme de sa réalité est moins enraciné en nous lorsqu'il s'applique aux objets des sens que lorsqu'il a trait aux objets de l'entendement, cela tient peut-être simplement à ce que la réflexion discerne plus aisément l'apport du sujet dans la sensibilité que dans l'entendement. Mais l'unité et l'identité de l'espace s'opposent à ce que l'on affirme sa subjectivité dans le cas de la perception, et qu'on la nie ensuite dans le cas de la représentation intellectuelle de l'existence. A notre avis, Kant se serait délivré de la superstition des *choses* en soi, comme il s'était débarrassé de celle des *corps étendus* en soi, s'il avait su pousser jusqu'à ses extrêmes conséquences légitimes la thèse introduite en philosophie par l'esthétique transcendantale. Son agnosticisme, par suite, est un dernier vestige du réalisme spatial, qu'il avait victorieusement combattu dans le domaine du sensible, mais qu'il respectait encore dans l'ordre intellectuel.

VI. — Le côté subjectiviste de l'idéalisme Kantien.

L'autre aspect du Kantisme est le subjectivisme. Le monde, en un sens, est une création de l'esprit humain, puisqu'il ne nous apparaît que dans les formes de la connaissance qui lui imposent leurs lois et qui font de lui ce qu'il est pour nous. Ce qu'est le monde en soi, nous n'avons pas à nous en soucier ; la chose en soi est pour nous comme si elle n'était pas. *Le monde est ma représentation,* dira plus tard Schopenhauer. Or si le monde est ma représentation, ma représentation est la réalité, en tant qu'elle émane de moi, et c'est dans le rapport au sujet connaissant qu'il faut

aller chercher les racines du réel. Ma représentation est unie par un lien transcendant à un en-soi que j'ignorerai toujours, relégué au delà de toute expérience possible ; mais, d'autre part, elle exprime, à elle seule, avec les conditions qui en assurent *a priori* l'objectivité, un mode réel de l'existence, à savoir l'existence de l'esprit humain, dans l'activité qui le constitue comme sujet connaissant. Les fonctions par lesquelles cette activité se manifeste, la sensibilité et l'entendement, sont donc bien une réalité, la réalité supérieure qui assure aux objets de l'expérience possible l'existence réelle. La Critique de laRaison pure peut se résumer ainsi : il n'y a d'objets que pour un sujet. Par conséquent, le sujet est la raison dernière des objets, et il est la réalité même, la moins équivoque et la plus certaine.

Maintenant, comment concevoir la réalité du sujet, qui est, somme toute, la réalité de l'esprit humain? La connaissance du *moi,* par l'expérience interne, n'est pas moins dépendante des formes qui la conditionnent que la connaissance du *non-moi,* par l'expérience externe. Le moi ne s'apparaît à lui-même que comme objet et comme phénomène dans le temps. L'expérience interne ne nous fait pas plus connaître l'âme, comme substance, que l'expérience externe ne nous fait connaître les corps, comme substances. Nous sommes des phénomènes pour nous-mêmes, de même que les objets sont des phénomènes pour nous, et notre propre existence ne nous est révélée que comme objet d'expérience (interne) possible.

Le *moi,* objet de l'expérience interne, n'est donc pas plus une réalité en soi que le non-moi, objet de l'expérience externe, et la critique ne permet pas que l'on conçoive la réalité du sujet percevant comme l'*âme-substance* du spiritualisme cartésien. L'argumentation de Kant sur ce point est décisive : « L'unité de la conscience, qui sert de fondement aux catégories, est prise ici (dans le raisonnement qui conclut du *Cogito* à la substantiatité de l'âme) pour l'intuition du sujet comme objet, et la catégorie de substance y est appliquée. Mais cette unité n'est que celle *de la pensée,* par laquelle seule aucun objet n'est donné, à laquelle, par conséquent, la catégorie de la substance, toujours supposée donnée par l'intuition, ne peut s'appliquer ; par conséquent, ce sujet ne peut être connu. Le sujet des catégories, par le

fait qu'il les pense, ne peut donc pas acquérir un concept de lui-même comme d'un objet des catégories ; car, pour les penser, il doit mettre en principe la conscience pure de lui-même ; ce qui cependant devait être expliqué. De même, le sujet, dans lequel la représentation du temps a son principe originel, ne peut déterminer par là sa propre existence dans le temps ; et si ce dernier fait n'est pas possible par les catégories, il en est de même du premier, comme détermination de soi-même, en tant qu'être pensant en général[1]. »

La réalité du sujet ne peut pas non plus, pour la même raison, être envisagée comme celle de la chose en soi ; car, de ce fait, elle deviendrait aussi un objet, sinon pour la sensibilité, du moins pour un entendement pur, et elle s'annihilerait ainsi par la contradiction. De toutes façons, la réalité du sujet ne saurait être celle d'une chose quelconque. Elle est la réalité d'un *acte*. Pénétrer dans la nature de l'acte, le saisir dans son essence et le déterminer en même temps comme objet, est une tentative chimérique que la critique réprouve. Toutefois, si l'on ne peut condenser en un concept isolable l'idée de cette réalité fondamentale, qui est la pensée, prise en soi, l'idéalisme critique nous oblige néanmoins à en faire état, bien qu'il la tienne pour inconnaissable, parce que c'est elle qui connaît et ne peut en même temps être connue. Sans cette réalité, en effet, l'édifice entier de la critique s'écroule. Elle est la source de l'esthétique et de la logique transcendantales ; elle préside à la déduction des catégories ; elle est l'unité latente qui coordonne la diversité des prescriptions de la méthodologie ; elle est le criterium de certitude duquel dépend et la vérité de la science immédiate et la vérité de la science supérieure qui fixe les prérogatives et pose les bornes du domaine de la première. Que la pensée soit la réalité primordiale et créatrice de toutes les autres, c'est ce que la critique elle-même suppose, sous peine de se perdre en une logomachie incohérente et inintelligible. C'est là l'hypothèse implicite du kantisme, et le principe générateur qui circule à travers toutes les parties de l'œuvre et qui lui donne l'unité et la vie.

Il s'en suit que l'agnosticisme, à l'égard du subjectif en soi, de la conscience et de ses modes, ne peut pas avoir le caractère d'un aveu définitif d'impuissance de la raison, tel

1. *Critique de la Raison pure*, trad. Tissot, t. II, p. 59.

que celui que la critique lui reconnaît, à l'égard de l'objectif en soi. Ne serait-il pas étrange, en effet, que la pensée s'obscurcît sous la lumière qui émane d'elle, et qu'elle se dérobât à ses propres regards. La réalité de la conscience et de la pensée ne peut pas se réduire au substratum inconnaissable d'une apparence phénoménale ; car, s'il en était ainsi, la science, dans son ensemble, ne serait qu'une science d'apparences fondées sur un double inconnaissable, autant dire une apparence de science, et le scepticisme triompherait. Si le subjectivisme peut, à la rigueur, échapper au scepticisme — et la critique est là justement pour en témoigner — le subjectivisme doit pouvoir trouver en soi le principe d'absolue réalité qu'il refuse à la connaissance purement objective. C'est pourquoi la critique ne peut pas s'arrêter à cet agnosticisme subjectif, infinimen. plus dangereux que l'autre, qui, si on lui accordait une valeur de négation absolue, ruinerait le système tout entier. Elle doit atteindre un point de vue supérieur, d'où l'apparence phénoménale disparaisse et où la dialectique de l'idéalisme trouve un point d'appui.

Les premiers disciples de Kant l'ont bien compris. Ils ont vu que l'agnosticisme subjectif, admis sans restrictions, condamnait à l'avance une réforme fondée en somme sur l'autorité de la pure raison, qui, tout en limitant ses prérogatives, le fait néanmoins dans une pleine indépendance, et avec la conscience de l'infinité de sa puissance en tant qu'elle se pose des limites à elle-même.

Or, en philosophie, comme en science positive, savoir c'est pouvoir, et, réciproquement, la puissance implique la connaissance. Si la pensée n'était pas entièrement transparente pour elle-même, s'il y avait, dans le champ de l'activité intellectuelle, un enclos à jamais fermé d'un mur infranchissable par la réflexion, comment l'intelligence réfléchie seraitelle apte à formuler des prescriptions valables pour l'intelligence dans sa totalité, et à marquer des bornes aux facultés de connaître, comment, en un mot, une critique de la raison serait-elle possible ?

Il faut que la raison apprenne à se connaître et que, par suite, l'intelligence se possède intégralement, si elle veut se gouverner effectivement. De là, la nécessité pour la critique de dépasser le point de vue agnosticiste et phénoméniste, en ce qui concerne « les choses de l'âme » ; non plus, certes, de l'âme conçue à la manière cartésienne, comme la substance

spirituelle, se partageant avec l'étendue le monde créé, mais de l'âme signifiant l'activité consciente qui existe pour soi et qui réflète l'existence en soi. De là, encore, les tentatives dogmatiques, justifiées quant à l'intention, sinon légitimées par le succès, de Fichte et de Hegel ; de là, l'idéalisme rationnel et absolu.

Sur cette question capitale, Kant s'est contenté d'ouvrir la route ; la critique n'est qu'une introduction à l'idéalisme absolu ; sa réponse est négative et insuffisante ; elle démontre que la réalité subjective n'est pas ce que croyaient les dogmatiques (que le concept de l'âme-substance est illusoire théoriquement, toutes réserves faites, d'ailleurs, sur son importance pratique), mais elle ne nous apprend pas ce qu'elle est. L'activité du sujet ne peut être *objectivée* sans contradiction. Cependant elle existe, elle est éminemment réelle, et il n'y a pas moyen d'éluder la question de savoir comment nous devons la concevoir, ou tout au moins essayer de la circonscrire par des concepts approximatifs. On tournerait perpétuellement dans un cercle si, à ce moment, l'on ne s'avisait que la critique phénoméniste, valable pour des objets de l'expérience et de la connaissance intellectuelle s'appliquant au contenu donné dans l'intuition sensible, ne porte pas sur l'objet infini, sans cesse détruit et sans cesse ressuscité par la réflexion. Lorsque nous concevons l'esprit comme un objet quelconque, enfermé dans des déterminations finies, nous sommes encore trompés par l'illusion d'espace, nous extériorisons par rapport aux choses du monde extérieur, aux phénomènes et aux apparences concrètes, une existence en soi que nous situons dans un espace transcendant, qui englobe la totalité des êtres. L'esprit, en tant que réalité substantielle et objective, n'est qu'un exemplaire très abstrait du corps matériel dans l'espace, une figure infiniment subtile, d'une matérialité extrêmement raréfiée. Là est l'erreur que Kant a dénoncée. Mais la pensée n'est pas un objet déterminé, comme une chose particulière quelconque ; elle est l'objet toujours en puissance, et jamais complètement réalisé ; elle est l'infinité des degrés de la réflexion que la réflexion identifie avec soi. Sans doute, lorsque la pensée se pose vis-à-vis d'elle-même comme objet, elle incline encore vers l'illusion spatiale et objectivante, et elle est naturellement entraînée à raisonner sur soi comme sur les objets de l'expérience et les concepts qui en sont tirés. Mais s'il nous est impossible de

nous libérer totalement de l'illusion, puisqu'elle est inhérente à notre nature, nous pouvons cependant, en en prenant connaissance, apprendre à la dominer, ainsi que ferait un halluciné raisonnable, qui serait conscient de son rêve et qui ne se laisserait pas effrayer par les fantômes dont son imagination le harcèle. Ceci entendu, on n'essaiera plus de définir à la manière d'une existence finie et particulière la réalité du sujet, raison même de l'existence, mais encore sera-t-on fondé à l'affirmer par des idées, qui, sans lui être adéquates, ne devront pas lui être aussi étrangères que le serait l'affirmation d'un résidu purement et simplement inconnaissable, opaque et impénétrable à la pensée.

VII. — Difficultés soulevées par le subjectivisme kantien.

Étant en garde contre les sophismes du dogmatisme et de la psychologie rationnelle, nous sommes derechef autorisés à nous demander : qu'est-ce que la réalité subjective, quel est le principe qui connaît et qui explique et qui dicte des lois à la connaissance et à l'explication, quel est le fondement réel et actif des phénomènes et de la représentation des phénomènes ?

A cette question, l'ensemble de la critique répond indirectement. La réalité subjective, le principe de science et de vérité, l'activité qui engendre les phénomènes des objets en soi, et qui les représente, c'est l'esprit humain ; ce n'est pas seulement l'esprit de Kant, en tant qu'il a élaboré la critique, ni mon esprit en tant qu'il s'applique à la comprendre, car la science et la philosophie sont universellement valables pour l'humanité. La réalité du sujet, c'est la réalité de l'esprit humain, créateur de la science et de la philosophie. Or, si l'on concède à l'esprit humain cette réalité souveraine, la critique et le phénoménisme reprennent aussitôt leurs droits. L'esprit humain est subordonné à l'existence des hommes, et de l'existence humaine, nous ne pouvons rien affirmer en dehors de l'existence phénoménale, asservie aux lois du temps et de l'espace. Voici donc la réalité subjective, la réalité absolue d'où découlent toutes les affirmations de réalités quelles qu'elles soient, qui se trouve être conditionnée par le phénomène, et, par là, les fondements mêmes de la théorie de la connaissance livrés aux entreprises du scepticisme ! Il n'y a pas

d'échappatoire. Si l'esprit humain est le criterium de la vérité, c'est qu'il est la réalité et l'existence absolues. Or on ne peut séparer l'activité intellectuelle des autres manifestations de la vie humaine. L'esprit humain dépend de l'existence des hommes, et celle-ci de l'existence de la vie sur le globe. Que le dernier exemplaire de l'espèce humaine vienne à disparaître, et avec lui l'esprit humain cesse d'être, et la réalité s'évanouit comme un phénomène. Il y a donc une évidente contradiction entre les prémisses cachées du kantisme et le rationalisme vers lequel il tend. Si la réalité subjective n'est que l'esprit humain et si la critique nous interdit de nous élever à la conception de la pensée en soi, éternelle, immuable, infinie, alors que la pensée humaine est essentiellement périssable, variable et limitée par les conditions de l'existence phénoménale, tout l'effort de la critique afin de prouver la possibilité de la science et de la préserver du scepticisme est inutile et vain, et le dernier mot de la philosophie est le phénoménisme de Hume.

Toutefois, il est à présumer que Kant avait prévu l'objection. Il aurait probablement répliqué que, lorsque nous relions par un rapport de dépendance et de causalité l'esprit humain à la *phénoménalité* de l'existence humaine, nous sommes justement trompés par l'apparence phénoménale, et nous outrepassons les bornes de l'usage légitime des catégories. Le fait que l'esprit humain ne se manifeste dans le monde que par l'intermédiaire du phénomène n'est pas une preuve que l'esprit humain en soi n'existe pas comme réalité et que le sujet connaissant ne possède pas une existence suprasensible, incommensurable non seulement avec le phénomène, mais encore avec le *noumène*, considéré comme objet. Seulement, la critique ne permet pas qu'on fasse aucun usage *doctrinal* de cette hypothèse ; elle est donc non avenue et ne saurait servir de fondement à la critique. Et il reste finalement que la réalité subjective est ou bien inconcevable, ou bien phénoménale, et, dans les deux cas également incapable de fournir un principe de séparation nette entre le subjectivisme de la critique et le scepticisme traditionnel.

Du reste, ce n'est pas la seule cause d'insuffisance du kantisme en ce qui touche ce grave problème, le problème des problèmes pour toute théorie idéaliste de la connaissance.

Si l'on décompose l'activité intellectuelle en facultés dis-

tinctes, l'unité de l'acte de connaître est singulièrement compromise. Etant admis que la réalité subjective sera dorénavant pour nous celle de l'acte de percevoir, représenter et penser, il est impossible de ne pas la concevoir comme une unité irréductible. Or la sensibilité, l'entendement et la raison, dans le système de Kant, ont chacun leur réalité intrinsèque et leur fonction propre. La division de l'activité intellectuelle est un procédé d'explication commode, sinon élégant, mais qui doit être subordonné à une conception unifiante, dont on ne trouve aucune trace dans la critique. L'unité de la pensée n'est explicitement formulée qu'à l'égard de l'entendement, où le *Cogito* joue le rôle de principe de déduction des catégories. Mais, à côté de l'entendement et antérieurement, la sensibilité manifeste l'activité du sujet avec une autorité au moins égale, puisqu'elle impose aux objets les formes de temps et d'espace. La réalité du sujet réside à la fois dans la sensibilité et dans l'entendement. Elle est le principe qui les unit; or sur l'idée de ce principe la critique reste muette. La raison enfin, qui est la faculté de l'unification complète de la connaissance, paraît posséder une réalité indépendante de la sensibilité et de l'entendement. Kant ne s'en occupe guère que pour la convaincre d'impuissance et abaisser ses prétentions à la synthèse intégrale. Ne compromet-il pas son œuvre elle-même, car elle est fille de la raison, et l'impuissance de la raison dans la métaphysique dogmatique peut faire craindre qu'elle ne s'abuse de même sur l'étendue de son pouvoir dans le domaine critique?

En d'autres termes, l'hypothèse des facultés de l'intelligence est explicative et heuristique dans l'exposition détaillée de l'idéalisme critique, dans la réfutation du dogmatisme et de l'ontologie; mais elle rompt l'unité de l'esprit, et elle ne résiste pas à une critique de la critique elle-même, faite au point de vue du subjectivisme, qui est peut-être le trait le plus essentiel et le plus caractéristique de cette philosophie. On est porté à croire, en effet, que si la critique semble avoir une réponse double à la question, qu'est-ce que le réel? et nous renvoyer tantôt à la chose en soi, tantôt aux facultés de connaître, au travers desquelles la chose en soi subit la réfraction phénoménale, ce n'est là qu'une interprétation superficielle et exotérique, mais que le kantisme, dans son ensemble, comporte une leçon plus profonde et une sorte

d'ésotérisme. S'il fallait d'un mot en résumer la signification, nous dirions qu'il montre l'esprit humain prenant partout conscience de soi, et, en particulier, apprenant à se connaître lui-même dans la connaissance scientifique de l'univers. Ce qui paraît impliquer un subjectivisme *anthropocentrique* plus convaincu et plus systématique qu'aucune des doctrines antérieures, que l'on regarde comme les antécédents de cette doctrine. Il semble donc que la véritable solution proposée par Kant au problème du réel soit unilatérale, et qu'elle soit au fond celle-ci : *le réel est l'esprit humain.* Mais nous venons de voir quelles difficultés elle soulève, la contingence et l'insaisissabilité de cette réalité, dont on veut faire le principe de toutes les autres. Comme on l'a dit encore tout récemment, le subjectivisme de Kant doit conduire à l'idéalisme absolu, ou bien doit rétrograder jusqu'au scepticisme de Hume, et l'alternative exige que l'on choisisse[1].

VIII. — Importance historique de l'idéalisme kantien et de ses deux tendances principales.

Quelque jugement que l'on porte sur la théorie kantienne de la connaissance, on s'accorde à reconnaître qu'elle a frayé à l'idéalisme des voies nouvelles. Elle n'a point, il est vrai, résolu les problèmes que suscite l'empirisme ni aplani les obstacles qu'il rencontre sur son chemin ; elle n'a pas non plus posé de problèmes nouveaux, mais elle a transformé les anciens et nous a appris à les considérer d'un point de vue supérieur, où la pensée se sent plus maîtresse d'elle-même, étant désormais affranchie et du réalisme vulgaire avec la contradiction qu'il implique, et des contradictions non moins insolubles qu'entraîne aussi fatalement sa négation, sur le terrain de l'idéalisme empirique.

C'est pourquoi la métaphysique actuelle dérive de Kant; à l'exception toutefois des survivances de l'empirisme dans l'évolutionnisme anglais et dans le positivisme français. La fécondité de la critique provient en partie de son inachèvement. Rajeunissant les problèmes et les traduisant en un langage nouveau, mais sans les résoudre, elle a déterminé ainsi un immense mouvement spéculatif, dont on ne peut

1. G. Noël, *La Logique de Hegel*, p. 158.

encore à présent prévoir la fin. A ce point de vue, tous les métaphysiciens du XIXe siècle, qui ont ouvertement délaissé la méthode empirique, sont des disciples de Kant, et leurs doctrines sont des prolongements de l'idéalisme critique.

L'analyse nous a permis de discerner dans la théorie kantienne de la connaissance deux tendances maîtresses : la tendance objective et la tendance subjective ; d'une part, la tendance au réalisme transcendant et agnosticiste, née de la répugnance, si nettement exprimée dans les *Prolégomènes,* qu'éprouvait Kant pour l'idéalisme absolu et pour toute négation de la réalité du monde extérieur ; d'autre part, la tendance au subjectivisme, qui part des profondeurs de l'inspiration critique, et qui exprime mieux l'essence d'une doctrine attestant, par son renversement des jugements instinctifs touchant l'espace et le temps, l'effort le plus considérable que la philosophie ait jamais déployé contre l'idole de la réalité extérieure.

Après Kant, ces deux tendances opposées ont survécu et ont eu chacune leur destinée propre. Elles se sont partagé le champ de l'activité métaphysique. Il nous suffira maintenant de passer en revue les doctrines les plus originales ou les plus retentissantes qu'elles ont engendrées pour suivre jusqu'à nos jours la marche de la dialectique idéaliste.

IX. — L'idéalisme naturaliste de Schopenhauer.

L'hypothèse réaliste de la chose en soi a été développée et complétée par Schopenhauer. Ce philosophe emprunte à la critique sa théorie de la connaissance, mais en la simplifiant et en l'unifiant. Il abolit la distinction factice entre la sensibilité et l'entendement et considère une faculté unique de la connaissance en général, l'*intellect.* Il rejette la doctrine des catégories, et les formes de la sensibilité sont remplacées, dans son système, par les formes *a priori* de l'intellect. Il y en a trois : l'espace, le temps et la causalité. C'est par l'intermédiaire de ces formes que la chose en soi devient représentation ou phénomène. Ce que j'appelle le monde, la matière ou la réalité extérieure, est *ma représentation,* c'est-à-dire l'apparence que prend la chose en soi quand mon intellect la revêt de ses formes *a priori.* Indépendamment de mon intellect, le monde matériel, comme tel, n'existe pas ; indépendamment de mon intellect, il n'y a que la chose en soi. La chose en

soi est donc absolument inaccessible à l'expérience ou à l'observation externes. Car partout où nous nous tournons pour la saisir, entre elle et nous s'interposent les formes intellectuelles *a priori,* qui nous montrent bien comment la chose en soi se manifeste dans l'espace, dans le temps et dans la causalité, mais non pas comment elle est réellement[1]. Cependant la chose en soi n'est pas un inconnaissable, dont nous ne pouvons absolument rien dire, si ce n'est qu'elle est inconnaissable; car, s'il en était ainsi, loin d'être la réalité fondamentale, elle ne serait qu'un mot vide de sens.

Les contradictions de l'agnosticisme objectif n'ont pas échappé à Schopenhauer. Dans sa critique de la philosophie kantienne, il ne manque pas de signaler l'application illégitime de la loi de causalité à la chose en soi, lorsqu'on la considère comme le fondement des phénomènes. D'après lui, le passage du phénomène à la chose en soi, déclaré impossible par Kant, ne doit pas être cherché dans la connaissance abstraite, mais dans l'intuition. C'est ce qu'il appelle lui-même : « la démarche la plus originale et la plus importante de sa philosophie[2] ».

La chose en soi, totalement inconnaissable, ce serait la chose impensable, que l'on penserait néanmoins, en la déterminant par les mots « chose en soi », ce qui implique contradiction dans les termes. L'erreur de Kant est de ne pas avoir distingué, d'une part, entre la connaissance objective, ou la perception extérieure, et la connaissance subjective de nous-mêmes, ou la perception intérieure, et, d'autre part, entre la connaissance intuitive et la connaissance par les concepts.

« Si l'on part de la connaissance objective, dit Schopenhauer, c'est-à-dire de la représentation, on ne dépassera jamais la représentation, autrement dit, le phénomène; on s'en tiendra au côté extérieur des choses, sans pénétrer dans leur être intime, sans connaître ce qu'elles sont en soi et pour soi; jusqu'ici je suis de l'avis de Kant. Mais, au regard de la vérité qu'il a établie, j'ai posé la vérité suivante qui la tient en quelque manière en échec, à savoir que nous ne sommes pas seulement le *sujet qui connaît,* mais que nous

1. P. Deussen, *Les Éléments de la métaphysique,* trad. Nyssens, p. 102 et suiv.

2. *Le Monde comme Volonté et comme Représentation,* trad. Burdeau, t. III, p. 3.

appartenons *nous-mêmes* à la catégorie des choses à connaître, que nous sommes *nous-mêmes la chose en soi*, qu'en conséquence, si nous ne pouvons pas pénétrer du dehors jusqu'à l'être propre et intime des choses, une route, partant du dedans, nous reste ouverte : ce sera en quelque sorte une voie souterraine, une communication secrète, qui, par une espèce de trahison, nous introduira tout d'un coup dans la forteresse, contre laquelle étaient venues échouer toutes les attaques dirigées du dehors. La chose en soi, comme telle, ne peut entrer dans la connaissance que d'une manière tout à fait immédiate, à savoir en ce sens *qu'elle-même prendra conscience d'elle-même* ; prétendre la connaître objectivement, c'est vouloir réaliser une contradiction. Tout ce qui est objectif est simple représentation, simple phénomène, voire simple phénomène du cerveau[1]. »

Par conséquent, la chose en soi est plus immédiatement donnée dans le fait de conscience lui-même, en tant qu'il n'est pas rapporté à une cause extérieure, qu'elle ne l'est dans la sensation objectivée, c'est-à-dire extériorisée. La sensation subjective, l'état affectif, appétitif ou volitif, voilà la révélation la plus certaine de la chose en soi, au concept de laquelle on donnera ensuite le nom significatif de volonté.

Mais Schopenhauer, prévoyant les objections, a soin d'ajouter que nous n'avons, de cette manière, qu'une connaissance incomplète, et non une connaissance complète et adéquate de la chose en soi : « La perception intime que nous avons de notre propre volonté est loin de fournir une connaissance complète et adéquate de la chose en soi. Ce serait le cas, si cette perception était tout à fait immédiate. Or elle nous arrive à travers toute une série d'intermédiaires : la volonté, en effet, se crée un corps, au moyen de ce corps, un intellect qui lui permet d'entrer en relation avec le monde extérieur, et enfin, grâce à cet intellect, elle se reconnaît dans la conscience réfléchie (pendant nécessaire du monde extérieur) comme volonté ; par conséquent, cette connaissance de la chose en soi n'est pas complètement adéquate... Toutefois cette connaissance intérieure est affranchie de deux formes inhérentes à la connaissance externe, à savoir celle de l'espace et celle de la causalité. Ce qui demeure, c'est la forme du temps, et le rapport de ce qui connaît à ce qui est

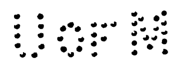
1. *Ibid.*, t. III, p. 7 et suiv.

connu. Par conséquent, dans cette conscience intérieure, la chose en soi s'est sans doute débarrassée d'un grand nombre de ses voiles, sans toutefois qu'elle se présente tout à fait nue et sans enveloppe... Mais, malgré toutes ces imperfections, la perception dans laquelle nous saisissons les impulsions et les actes de notre volonté propre est de beaucoup plus immédiate que toute autre perception ; elle est le point où la chose en soi entre le plus immédiatement dans le phénomène, où elle est éclairée de plus près par le sujet qui connaît. Aussi ce processus ainsi connu est-il seul apte à devenir le point de départ pour une explication du reste. Car toutes les fois que des profondeurs obscures de notre être intime un acte de volonté surgit dans la conscience qui connaît, se produit un passage immédiat de la chose en soi non temporelle dans le phénomène. L'acte de volonté n'est sans doute que le *phénomène* le plus proche et le plus précis de la chose en soi ; mais il suit de là que si tous les autres phénomènes pouvaient être connus de nous aussi immédiatement, aussi intimement, il faudrait les tenir pour ce que la volonté est en nous-mêmes. C'est donc en ce sens que j'enseigne que la volonté est l'essence intime de toute chose, et que je l'appelle la chose en soi[1]. »

La doctrine repose sur la distinction de principe entre la connaissance médiate et la connaissance immédiate, entre la connaissance extérieure, par les images que nous rapportons au non-moi et la perception intérieure des états de conscience que nous rapportons à notre moi. L'agnosticisme kantien est modifié en conséquence, ainsi que le déclare Schopenhauer : « La doctrine de l'incognoscibilité de la chose en soi est modifiée en ce sens que cette chose en soi n'est inconnaissable qu'absolument, mais qu'elle est remplacée pour nous par le plus immédiat de ses phénomènes, *qui se différencie radicalement de tous les autres,* précisément par ce caractère immédiat[2]. »

Quant à savoir ce que la volonté est absolument, en soi ; en d'autres termes, ce qu'elle est, abstraction faite de sa représentation comme volonté, de son phénomène, en dehors de la connaissance, nous ne le saurons jamais. Et la raison en est, dit Schopenhauer, que « le seul fait d'être connu est

1. *Ibid.*, p. 9.
2. *Ibid.*, p. 10.



contradictoire de l'existence en soi et constitue un caractère phénoménal ». Mais il éprouve aussitôt le besoin de corriger cette négation et d'en atténuer les conséquences en affirmant que « la chose en soi peut avoir, en dehors de tout phénomène possible, des conditions, des qualités et des manières d'être qui nous sont absolument inconnaissables et qui constituent précisément l'essence de la chose en soi », et en la déterminant, d'ailleurs, comme étant l'inconscient : « la volonté, comme chose en soi, constitue l'essence intime, vraie et irréductible de l'homme ; mais en elle-même elle est sans conscience[1] ». C'est encore là une contradiction de l'agnosticisme. On est forcé de rendre d'une main ce qu'on retire de l'autre, et de considérer le néant, au regard de la connaissance, comme n'étant pas le néant absolu, et d'en affirmer par suite l'existence réelle, contrairement à la nécessité logique qu'exprime l'axiome : *esse est percipi*.

Les citations qui précèdent caractérisent suffisamment cet idéalisme dans ses rapports avec le problème du réel. S'il n'avait pris pour point de départ la théorie des formes *a priori* de la connaissance, Schopenhauer se rattacherait incontestablement aux écoles matérialistes. Entre la volonté, essence mystérieuse du monde en soi, dont la conscience de nous-mêmes nous révèle en même temps la présence au plus profond de notre être, et la force, substrat inconnaissable de l'univers, dont l'expérience interne nous présente l'image la moins déformée, en fonction de laquelle nous exprimons toutes les autres données de la connaissance, l'analogie est grande et la distinction n'est guère que nominale. Sans doute, l'empirisme radical de l'une des doctrines, et le nativisme de l'autre, à l'égard de l'espace, du temps et de la catégorie de causalité ne permettent pas qu'on les range sous la même étiquette ; mais cette différence, plus psychologique que métaphysique, ne les empêche pas, en somme, de comprendre le problème du réel de la même manière et de le résoudre l'un et l'autre par un agnosticisme objectif ou réaliste.

L'idéalisme de Schopenhauer n'est, à vrai dire, qu'une sorte de *naturalisme*. C'est une conception du monde plutôt qu'une conception de la science, *idea mundi,* plus encore qu'*idea ideæ mundi*. Et c'est pourquoi cet idéalisme repré-

1. *Ibid.*, p. 13.

sente l'héritage du passé et est un curieux exemple de retour aux formes ancestrales de la spéculation ontologique.

X. — L'idéalisme de Schopenhauer est contraire à la véritable notion de l'*a priori* dans la connaissance.

Schopenhauer a étudié Kant de très près. Une partie de son grand ouvrage sur *Le Monde comme volonté et comme représentation* est consacrée à la critique de la Critique de la Raison pure. Et cependant, on en est à se demander s'il l'a comprise, tant il méconnaît l'importance de l'idée d'*a priori*. Chez Kant, en effet, l'apriorité des formes de la sensibilité et de l'entendement signifie que ce sont des principes premiers de la théorie de la connaissance, sortes de postulats, qui expliquent les fonctions intellectuelles, mais qui ne sont eux-mêmes expliqués par rien. Au delà de ces postulats, la critique, par définition, s'interdit de remonter. La critique est la science de la faculté de connaître ; elle ne crée pas son objet, qui lui est donné. Comment l'intelligence est organisée de manière à connaître le vrai, c'est ce que la critique se propose de montrer. D'où vient l'intelligence, ce qu'elle est en soi, c'est une question qu'elle s'abstient de soulever.

Schopenhauer, au contraire, n'hésite pas à dépasser les bornes que Kant fixait à la spéculation. Une fois en possession de sa découverte, une fois admise l'identité de la chose en soi et de la volonté universelle, il fait appel à toutes les ressources de l'argumentation et il va chercher des preuves dans les faits psychologiques et biologiques à seule fin de démontrer le *primat* de la volonté et la nature secondaire et accessoire de l'intellect. La volonté, qui est pour lui (exactement comme la force pour Spencer) le pouvoir insondable qui dépasse notre connaissance et notre conception, est « l'élément primaire et substantiel », tandis que l'intellect est « l'élément secondaire, greffé sur le premier », et n'est même que l'instrument du premier. La volonté a créé l'intellect, qui doit d'abord lui servir à s'affirmer, et qui devient ensuite l'instrument de sa délivrance en découvrant la voie conduisant à la négation de soi. Mais, s'il en est ainsi et s'il faut considérer l'intellect comme un produit dérivé et comme un instrument créé par la volonté pour son usage, ne s'ensuit-il pas évidemment que tout l'appareil de la connaissance, et les formes mêmes de l'intellect, n'ont plus

qu'une apriorité illusoire et relative ? Chez Kant, l'espace, le temps et la causalité sont *a priori* dans la connaissance, et comme, d'autre part, les noumènes sont simplement évoqués à titre de concepts problématiques, l'*a priori* dans la connaissance ne se distingue pas apparemment de l'*a priori* dans l'être ; ou, du moins, la question de savoir si les formes de l'intuition et de l'entendement sont *absolument* ou *relativement a priori* ne se pose pas ; cette question même n'a pas de sens au point de vue critique. Selon Schopenhauer, l'intellect est une création de la volonté, et, par suite, c'est la volonté qui se crée à elle-même les formes intellectuelles, au travers desquelles elle s'apparaîtra comme phénomène. Le monde est ma représentation, c'est-à-dire est le phénomène de la volonté ; or ma représentation elle-même est un acte de la volonté, et les conditions qui la déterminent, qui en dessinent la contexture profonde sont, elles aussi, un acte de la volonté. La volonté s'objective, parce qu'elle préexiste à l'objectivation ; elle se phénoménalise dans l'espace, le temps et la causalité ; mais l'espace, le temps et la causalité ne sont pas donnés en dehors de la réfraction phénoménale qu'ils conditionnent. Le phénomène et ses conditions résultent de l'objectivation même, c'est-à-dire sont dans l'être postérieurs à ce qui s'objective.

Si l'intellect est un fait dérivé, ses formes le sont aussi ; elles sont donc à la fois *a priori* et dérivées ; telle est la conception de l'*a priori* chez Schopenhauer. Elle altère le principe de l'idéalisme critique, et elle le stérilise.

En général, on se contente de dire que l'*a priori* dans la connaissance est ce qui ne provient pas de l'expérience, et l'on omet d'ajouter que c'est ce qui rend l'expérience elle-même possible. L'idée d'*a priori* implique avant tout qu'il ne peut y avoir aucune expérience sans les formes qui la conditionnent et ne dépendent pas d'elle. Si Kant ne s'était pas arrêté aux divisions artificielles de la faculté de connaître, il aurait sans doute étendu cette notion de la possibilité de l'expérience à la connaissance en général. Or c'est justement ce qu'a voulu faire Schopenhauer ; mais il ne semble pas s'être aperçu qu'il altérait, d'autre part, la véritable signification de la théorie kantienne, parce qu'il négligeait la question de possibilité. Pour rétablir l'idée critique dans son intégrité, il faudrait dire : l'*a priori*, dans la connaissance en général, est ce qui ne provient pas de l'*objet*,

mais du *sujet,* ce qui constitue la part inaliénable du sujet dans l'acte de connaître, et ce qui, par cela même, rend la connaissance possible.

Faute d'avoir compris la signification de l'*a priori,* comme facteur de possibilité de la connaissance, Schopenhauer est véritablement retombé dans l'ontologie. A son tour, il refait l'histoire du principe de l'univers, et il nous raconte le roman théologique de la volonté, s'objectivant par une sorte de *chute,* et créant, avec l'intellect, le monde phénoménal de douleur et de péché ; quoiqu'il ait cependant déclaré que « c'est être à l'antipode de la philosophie d'aller se figurer qu'on peut expliquer l'essence du monde à l'aide de procédés d'histoire, et c'est le vice où l'on tombe, dès que, dans une théorie de l'essence universelle prise en soi, on introduit un devenir ». Or qu'est-ce que ce changement d'état de la volonté, originellement inconsciente, qui vient à créer la conscience et le phénomène du monde, sinon un devenir ? Et cette histoire de la volonté et de sa chute ne se passe-t-elle pas dans une sorte de durée transcendante, qui, si elle n'est pas le temps empirique, est, à n'en pas douter, un certain ordre de succession, une certaine notion abstraite du temps?

La fatalité de la contradiction pèse sur l'agnosticisme. Dès qu'on parle de la chose en soi, on la détermine, et il faudrait, afin de la déterminer comme chose en soi, des catégories transcendantes, spécialement appropriées à cet usage ; or le métaphysicien ne dispose pas d'autres modes de pensée que ceux de la pensée vulgaire, entachés du réalisme primordial. Les plus ingénieux efforts de la réflexion ne prévalent point contre les nécessités de notre nature mentale, auxquelles nous obéissons encore lors même que nous cessons de les ignorer. C'est pourquoi nous voyons un Kant, après avoir affirmé que l'espace n'a aucune réalité indépendamment de l'esprit, réaliser derechef l'espace, en cherchant à nous faire comprendre comment une chose peut être en dehors de l'esprit et constituer le monde extérieur en soi ; c'est pourquoi aussi nous voyons un Schopenhauer, après avoir dénoncé l'illusion du temps empirique, ne pas pouvoir s'empêcher de réaliser le temps en s'efforçant d'expliquer l'existence de la volonté antérieurement à l'esprit qui la conçoit.

L'idée de l'*a priori,* pleinement comprise, doit nous pré-

server de ces faux pas ; elle doit clore définitivement l'ère de l'ontologie ; et l'agnosticisme, dernier vestige de l'ontologie, ne pourra reparaître qu'à la faveur d'un oubli momentané du principe rénovateur que l'idée d'*a priori* a introduit en philosophie.

Il ne nous reste plus que quelques mots à ajouter pour assigner à l'idéalisme de Schopenhauer sa place vis-à-vis du problème du réel. Le réel — opposé à l'apparence — est la volonté en soi. La réalité de la conscience dérive de la réalité de la chose en soi ; l'état de conscience a seulement une réalité relative, qui consiste en ceci qu'il est, comme état de conscience, non comme représentation, le phénomène immédiat de la volonté, son apparence la plus proche. La représentation, au contraire, qui est l'apparence médiate, n'est pas le réel ; le monde extérieur, système de représentations, se réduit à l'apparence créée par la volonté et imposée par son affirmation comme vouloir vivre. « Pour celui qui s'est affranchi du vouloir-vivre, c'est notre monde actuel, ce monde si réel, avec tous ses soleils et toutes ses voies lactées qui est le néant[1]. »

Cette doctrine semble donc se placer à l'antipode du matérialisme, et cependant elle en suit les errements. Elle a donné un nouveau nom à l'inconnaissable, mais elle a gardé la tradition qui rattache la superstition de l'inconnaissable à celle de la matière et de la force en soi. Son point d'appui dans la critique lui a, il est vrai, permis de porter à un degré de raffinement inconnu auparavant la croyance à un principe de réalité étranger à la conscience et à la pensée. Mais ce principe obscur, cette chose morte, ou non encore née à la vie de l'esprit, qu'on décore du nom de volonté, n'est qu'un résidu du réalisme et du substantialisme empiriques. Il ne sert à rien de décréter que l'espace, le temps et la causalité sont des formes de notre intellect, si on ne raisonne pas ensuite conformément à cette loi et si on ne veille pas à ce qu'elle gouverne l'économie du système tout entier. Schopenhauer ne s'est pas gardé contre les retours offensifs du raisonnement empirique lorsqu'il prend le déguisement de l'ontologie. C'est pourquoi il n'a abouti qu'à une nouvelle reconstruction du monde avec un élément extrait de l'arsenal des entités réalistes. Entre la volonté, créatrice de la con-

1. *Ibid.*, t. I[er], p. 431.

science et de la pensée, et qui n'est elle-même qu'une substance inconsciente et sans pensée, et la matière des anciens philosophes, des combinaisons et différenciations de laquelle émergent la conscience et la pensée, quelle différence y a-t-il au fond? Celle de l'emploi d'un langage inédit, plus saisissant, pour exprimer une idée vieille comme la philosophie elle-même, et qui remonte aux anciennes cosmogonies : un principe, en soi obscur et aveugle, qui est la réalité et qui crée des apparences : la lumière qui l'éclaire et l'œil qui le perçoit.

Cette métaphysique, bien qu'elle s'inspire de l'idéalisme critique, y a puisé surtout des raisons de rétrograder en deçà de la critique. Elle est un idéalisme fuyant et fallacieux, et elle n'a guère utilisé les vérités apportées par Kant que pour rajeunir et rendre plus séduisante une philosophie morale qui n'a rien de commun avec le rationalisme, dont Kant était l'ardent apôtre. Ce qui est certain, c'est qu'elle n'a fait faire aucun progrès à la signification du problème du réel, après la critique, si ce n'est en mettant davantage en relief les contradictions de l'agnosticisme objectif, et en montrant, par son exemple et ses défauts propres, quelle est, des deux tendances opposées du kantisme, celle qu'il faut résolument développer et faire dominer, et celle qu'il faut au contraire sacrifier à l'autre. C'est donc d'une manière plutôt indirecte que la philosophie de Schopenhauer tient une place importante dans la dialectique de l'idéalisme : la réfutation de son erreur déblaie la route et emporte les derniers obstacles qui empêcheraient le dialectique de parvenir à son achèvement, l'idéalisme absolu.

XI. — Le passage à l'idéalisme absolu. Nécessité pour la dialectique de passer par la phase préalable de l'idéalisme critique.

L'idéalisme absolu est le développement normal du subjectivisme kantien.

Au premier abord, il semble que l'idéalisme empirique soit capable de s'élever à une conception équivalente, à un *monisme subjectif,* par voie d'analogie et de généralisation des résultats obtenus par l'analyse psychologique. Sans doute, il n'est point nécessaire de passer par la critique pour se convaincre de la vérité ultime de la psychologie moderne,

à savoir que l'analyse de la perception résout l'univers en faits psychiques, en images et en idées : et il semble que la conclusion qui en découle, monisme de la conscience ou idéo-réalisme des images, ne soit autre que l'idéalisme absolu. Ceci laisserait croire que l'idéalisme empirique se suffit à lui-même et peut conduire à la fin que recherchent par un autre chemin les disciples de Kant : débarrasser l'idéalisme de ses dernières contradictions et en faire le seul type d'unification intégrale de la connaissance. Mais c'est là une présomption injustifiée. La méthode empirique explique le supérieur à l'aide de l'inférieur, le composé par le simple ; elle croit pouvoir reconstituer la réalité actuelle donnée avec des éléments primitifs, et retracer la genèse des faits psychiques complexes en partant des manifestations rudimentaires de la conscience. Elle rejette donc la féconde hypothèse de l'*a priori*. Or ainsi elle se paralyse et se trouve arrêtée au problème de l'origine des intuitions irréductibles (espace et temps) et des concepts fondamentaux (les catégories).

L'idéalisme absolu — au sens empirique — n'est et ne peut être qu'une généralisation de la *chimie mentale*. Avec des atomes de conscience, des sensations élémentaires, des appétitions élémentaires, on prétend recomposer le monde subjectif des sentiments, des images, des concepts et des volontés. Or cette dialectique contredit perpétuellement ses prémisses ; elle trébuche à chaque pas dans l'illusion réaliste. Qu'il s'agisse, notamment, d'expliquer comment se forme l'idée d'espace, on sera forcé de supposer connu, *c'est-à-dire existant,* ce dont l'idée est encore à naître et de raisonner sur l'idée d'espace, comme si elle préexistait aux combinaisons de sensations qui l'engendrent. Or la préexistence implicite de l'idée d'espace, en vertu de laquelle les sensations et les images s'ordonnent spontanément dans un espace — qui, par hypothèse, n'est pas encore — n'est autre que l'*apriorité* même de l'espace, contradictoire avec les prémisses du raisonnement génétique ou empiriste. Inéluctable nécessité : pour décrire la synthèse des éléments de conscience desquels sort l'idée d'espace, on ne peut pas employer autre chose que de l'espace, et il faut, bon gré mal gré, feindre un arrangement et une ordonnance des sensations qui implique déjà l'espace. Les raisonnements des empiristes sont tous logés à la même enseigne. Mais, dans

l'hypothèse empirique, la présupposition forcée de la chose à expliquer et la préexistence d'une idée à son objet (de l'idée de l'espace à l'objet-espace, dont on expose la genèse) n'a pas la signification de l'*a priori,* puisque l'*a priori* est l'hypothèse contraire que l'on repousse. Que s'ensuit-il ? C'est que par rapport à cette présupposition et à cette idée, faisant fonction d'un principe *actuellement* nécessaire d'explication, les éléments psychiques, les états de conscience primordiaux jouent le rôle de véritables *choses,* existant en soi, d'une existence indépendante de l'idée qui en explique présentement le développement. Or n'est-ce pas un retour, en un langage nouveau et plus subtil, à l'ancien réalisme ? Le progrès de l'idéalisme dans chacune des phases que nous avons parcourues jusqu'ici a consisté à abolir successivement, pour la perception, pour la représentation et pour l'idée, la croyance à l'existence indépendante et extérieure de leur corrélatif objectif ; l'idéalisme empirique a d'abord nié l'existence de la chose perçue, comme identique à la perception, puis l'existence de la chose représentée, comme seulement analogue à la perception, et la critique, achevant le mouvement de la réflexion, a finalement mis tout le réel du côté du sujet, et n'a plus laissé, du côté de l'objet, que le fantôme squelette de la chose en soi, impensable et innommable. Le subjectivisme empirique choit dans l'erreur commune. Que sont, en effet, ces rudiments d'esprit, qui ne sont pas encore l'esprit, ce chaos universel qui ne s'est pas encore représenté à soi, ces choses existantes, qui ne diffèrent, à vrai dire, des atomes du matérialiste que parce qu'on leur accorde une obscure et infime conscience, laquelle ne sert à rien et n'explique rien ; que sont ces éléments existant avant l'idée qui les pose et qui les met en jeu dans le mécanisme du devenir ? Rien d'autre, si l'on y prend garde, que des réalités en soi, extérieures au sujet qui les assemble, des réalités dont on nous dit bien qu'elles existent pour elles-mêmes et qu'elles se connaissent confusément, mais dont la conscience et la connaissance qu'elles peuvent avoir d'elles-mêmes se distingue nécessairement de la conscience et de la connaissance que notre esprit — leur synthèse — en a postérieurement. Qu'importe que mon esprit soit ou non formé de ces composants ; il est extérieur à eux, en tant qu'esprit achevé et développé, et eux sont des réalités extérieures et indépendantes vis-à-vis de lui. L'eau est un composé d'hydrogène et d'oxygène, ce qui n'empêche pas

l'hydrogène et l'oxygène d'exister en soi, indépendamment de l'eau, et avant elle. Voilà la conception éminemment réaliste que le subjectivisme empirique transporte, presque sans la modifier, dans le domaine du psychique et du mental. Le mirage trompeur du réalisme l'enveloppe et le suit à chaque pas. Il n'a supprimé l'univers corporel du matérialisme et du sens commun que pour le remplacer par un autre qui en tient lieu, l'univers des images et des faits de conscience embryonnaires, dont l'existence — quel qu'en soit le mode — est tout aussi étrangère et impénétrable à la pensée qui s'en donne le spectacle que celle de l'univers matériel l'est, selon la croyance commune, à l'esprit qui le contemple. Et il n'en peut être autrement. La conscience est essentiellement une, et c'est en briser l'unité que de la décomposer dans un devenir, la diviser en degrés et introduire le symbole d'espace et d'extériorité des parties constituantes dans un tout donné indivisible, qui cesse d'être ce qu'il est, aussitôt que la réflexion, en l'objectivant, oublie l'acte par lequel elle l'objective. En d'autres termes, la méthode empirique est vouée par sa nature même à la *réalisation de ses objets*. Le monisme subjectiviste qu'elle construit n'est qu'une effigie illusoire de l'idéalisme absolu ; et c'est pourquoi il est indispensable que la dialectique idéaliste se soit préalablement assimilé l'idée kantienne de l'*a priori* avant de pouvoir s'élever à la pleine compréhension de soi. C'est alors seulement que le réalisme spatial, la « pensée dans l'espace », prend le caractère d'une nécessité psychologique, inhérente à notre nature empirique, et perd enfin celui d'une vérité nécessaire.

Ceci entendu, le sens général de l'idéalisme absolu est facile à établir en face de l'idéalisme critique : il est la transformation du dualisme critique par l'élimination de la tendance objective et agnosticiste. L'idéalisme absolu est l'idéalisme critique, débarrassé de la superstition de la chose en soi.

XII. — L'idéalisme absolu de Fichte.

C'est avec Fichte que la dialectique a fait le pas décisif. Ce philosophe a posé le principe qui manque à la critique. Après lui, la tâche de l'idéalisme — loin d'être achevée, tou-

tefois — consistera à dégager les conséquences de ce principe de toute spéculation future et à en préciser la signification, bien plutôt qu'à chercher d'autres principes qui, ou bien ne le remplaceraient pas et marqueraient un recul, ou bien n'en seraient que la répétition déguisée. Ce principe est, disons-nous, la suppression de la chose en soi. La relation de la chose en soi au phénomène éveille forcément l'idée d'une sorte de production du phénomène par la chose en soi, et cette causalité, non avouée mais indéniable, contredit la thèse de la logique transcendantale relativement au caractère *a priori* et intellectuellement subjectif de la loi de causalité. On évitera la contradiction en supprimant l'hypothèse de la chose en soi. C'est une simplification notable. Le phénomène ne sera plus considéré comme le produit de la double activité du sujet, d'une part, qui lui impose ses formes, et de l'objet absolu en soi, d'autre part, qui les revêt. Le phénomène dérive entièrement et exclusivement du sujet. C'est le sujet lui-même, en se limitant, qui pose un objet. La matière, comme la forme, du phénomène, vient de l'esprit considéré absolument en soi et pour soi, c'est-à-dire du *moi*. Le *moi* est donc l'unique réalité fondamentale, qui absorbe toutes les autres, parce qu'elle les engendre dans son propre mouvement et par le seul fait du développement de son essence. « Il n'y a pas ici deux termes, il n'y en a qu'un, le sujet; et c'est l'identité du sujet avec lui-même, du sujet affranchi justement de toutes les déterminations particulières que manifestent à notre conscience les objets, c'est l'identité dans l'acte pur de l'esprit entre la production et la réflexion qu'exprime le principe absolu de la *Théorie de la science*[1]. »

Le terme choisi par Fichte (*Ichheit*) pour désigner le principe de l'idéalisme peut paraître ambigu. Le *moi*, selon l'acception familière, est la conscience individuelle, la diversité du phénomène intérieur subsumée par la diversité du *je pense*. Or ce n'est pas de ce moi, limité et contingent, que Fichte veut ici parler. Il a en vue le moi absolu, qui n'est pas mon esprit, ni le vôtre, ni le sien, mais qui est l'unité supérieure de la pensée en soi. Comment il convient d'entendre le moi absolu, c'est ce que nous trouvons

1. Xavier Léon, *La philosophie de Fichte et ses rapports avec la conscience contemporaine*, p. 23.

assez clairement expliqué dans le commentaire suivant que le fils du philosophe, J.-H. Fichte, a spécialement rédigé pour le lecteur français :

« Il ne peut être question d'un être, de quelque chose de réel, sans supposer un autre élément, qui est le savoir de cet être ; avec l'être se pose donc un savoir de cet être. De même, lorsque nous parlons d'un savoir, il s'agit d'un savoir réel, et pas seulement d'une représentation vide, d'une fiction de notre esprit, par là même qu'il a un être pour objet et qu'il porte cet être en lui comme son contenu réel... Ainsi, c'est une erreur, c'est une opinion superficielle et empirique de croire qu'il peut y avoir un être quelconque en dehors du savoir, car alors pourrais-je savoir cet être et en parler? C'est encore une erreur de croire qu'il peut y avoir un savoir en dehors de l'être, car comment serait-il savoir? Comment serait-il autre chose qu'une imagination vide? Mais, au contraire, ces deux choses se pénètrent mutuellement. Tout être est dans la région du savoir, tout être est accessible au savoir et susceptible d'être comme dans toute sa profondeur; tout savoir, à son tour, embrasse et enferme l'être... Donc l'unité absolue, ce principe suprême de toute variété, de toutes les antithèses ramenées à l'antithèse suprême de l'être et de la conscience, ne peut pas plus être posée dans l'être que dans la conscience qui lui est opposée, pas plus dans la chose que dans la représentation de la chose. Dans le premier cas, ce serait un réalisme exclusif; dans le second, un idéalisme subjectif également exclusif. On ne peut le poser que dans le principe de l'indivisibilité absolue du savoir et de l'être; principe qui est en même temps le principe de leur distinction primitive [1]. »

Le *moi* de Fichte est donc bien éloigné de la notion commune du *moi*, et encore plus de la notion psychologique de la conscience sensible ; il signifie l'union indissoluble de l'idée et de l'être, l'indivisibilité originelle du réel et de la pensée du réel, qui ne permet pas de poser absolument l'un indépendamment de l'autre ; il signifie encore l'unité et l'universalité de la pensée, qui est, parce qu'elle se pense, et qui se pense parce qu'elle est. Ce n'est point la pensée

1. *Méthode pour arriver à la Vie bienheureuse*, trad. Bouillier, introduction par J.-H. Fichte, p. 26 et suiv.

humaine ou l'esprit humain, enveloppée de déterminations finies, mais la pensée en soi ou l'esprit absolu, véritablement infini, sans lequel l'esprit humain n'existerait pas, parce qu'il ne se penserait pas. Le moi absolu est découvert par la réflexion à la recherche d'une vérité entièrement certaine et inconditionnée, et cette vérité, l'expression préliminaire en est donnée par le *Cogito* cartésien.

Lorsque je dis : *si un être est, il est ce qu'il est,* j'énonce un jugement incontestable, je juge en toute certitude, je pense, et par là je me pose moi-même. Tout jugement implique la réalité de la pensée qui juge. Le mérite de Fichte n'est pas tant d'avoir été chercher le principe de la certitude dans la pensée, ou, plus exactement, dans la pensée de la pensée — car en cela, il se bornait à imiter Descartes — mais il est d'avoir vu que l'unité de l'idéalisme ne pouvait être trouvée qu'en partant du *Cogito,* et d'avoir compris que le principe de la réalité ne devait pas être en soi distinct du principe de la certitude. Il a compris que c'est à cet enveloppement de la réalité par le *Cogito* que devait aboutir l'effort de la réflexion philosophique, et que, si l'idéalisme, c'est-à-dire l'assimilation progressive de l'être à la conscience, n'est pas une entreprise destinée à sombrer dans le scepticisme, il fallait prendre le mot *conscience* dans son acception la plus haute et la plus intelligible, la pensée absolue, et montrer que l'idée du réel s'y confond avec celle de l'universelle idéalité.

Sur ce point, l'idée génératrice de la *Doctrine de la science* est une découverte aussi considérable que l'esthétique transcendantale ; elle la complète et la justifie métaphysiquement. Car le subjectivisme Kantien, en s'arrêtant à la division, nécessairement artificielle et imposé par la limitation du champ de la critique, de l'intelligence en facultés distinctes, sans liaison profonde, laissait se poser la question : comment la sensibilité s'accorde-t-elle avec l'entendement ? Question qui se ramène à celle-ci : la réalité est-elle l'esprit humain, dont nous avons une notion abstraite, inadéquate à son sujet, comme l'idée de tout genre composée d'individus, ou bien est-elle l'esprit absolu, dont l'esprit humain est la manifestation supérieure, mais qui tient de lui son existence, au lieu de l'engendrer? A la conception de l'esprit absolu, symbolisée par le moi, qui enferme dans sa réalité transcendante, supérieure au sujet et à l'objet, la

totalité des êtres pensés et des réalités, on objecte fréquemment qu'elle est en désaccord avec l'attitude critique, et qu'elle rétablit l'ontologie abolie justement par la critique. On rapproche volontiers Fichte de Spinoza et on est porté à considérer sa doctrine comme une sorte de spinozisme retourné, ayant restauré la substance en intervertissant simplement le sens de son infinité. Le reproche est fondé quant à la manière dont Fichte a utilisé son principe; il ne l'est pas si l'on ne regarde que le principe seul. Si l'ambition de la dialectique fichtéenne dépasse l'usage critique de la raison pure, et si le but qu'elle se propose est sans doute hors de proportion avec les moyens dont elle dispose, il demeure acquis cependant qu'elle s'est placée dans sa source au seul point de vue d'où l'idéalisme apparaît pur de tout réalisme contradictoire, et qu'elle a su percer jusqu'au roc de la certitude, à travers l'entassement des principes secondaires tour à tour érigés par la réflexion et renversés par elle.

Le moi fichtéen ne doit pas être considéré comme une chose ou comme un être qui, même infini, serait enfermé dans la détermination de son existence posée devant la réflexion ; ce n'est pas une entité, cristallisée dans l'objectivité, c'est la loi de la relation de la subjectivité à l'objectivité et du perpétuel mouvement de l'une à l'autre. En d'autres termes, le moi fichtéen est la pensée dans son mouvement et dans l'infinité du domaine de la réflexion qui embrasse la totalité de l'être. En tant qu'il crée le réel en se limitant par un *non-moi,* il exprime la loi de la réflexion.

Ce principe unificateur remplacera désormais l'ancienne conception de la substance, nécessairement dualiste puisqu'elle suppose qu'il peut y avoir de l'être en dehors de la pensée ; il réfute à la fois le réalisme vulgaire, le réalisme métaphysique et sa dernière survivance dans la spéculation contemporaine, l'agnosticisme de la substance ou de la chose en soi. De même que la dialectique de l'idéalisme doit, afin de s'élever au-dessus de l'empirisme, se transformer par la critique et qu'elle ne peut pas se développer sans avoir reçu son impulsion, de même il faut aussi que cette impulsion l'entraîne jusqu'à la position absolue prise par Fichte; toute autre route, qui ne conduirait pas à une notion équivalente à celle du moi fichtéen, nous ramènerait au dogmatisme antécritique, ou bien aux contradictions du scepticisme.

Reste à examiner maintenant si Fichte lui-même a su

donner à son principe le développement convenable. Le problème qu'il a essayé de résoudre est celui même que s'était posé Kant : comment la science est-elle possible ? Son principe devait lui servir à refaire la critique, à élaborer une critique pure, déterminant les conditions de la possibilité de la science ; de là le titre de *Théorie* ou *Doctrine de la science* (Wissenschaftslehre) donné à son principal ouvrage. La science n'est possible que si elle est une, et que si elle repose sur un fondement unique, absolument certain. Ce fondement, comme nous l'avons vu, est l'existence du moi absolu, qui englobe l'idée du réel et le réel lui-même. *Le moi pose primitivement son propre être.* Par un second acte primitif *le moi oppose au moi absolu un non-moi absolu.* Or cette opposition est en contradiction avec le premier principe. Afin de lever la contradiction, on devra admettre un troisième principe, suivant lequel *le moi et le non-moi sont posés tous deux par le moi et en lui, comme se limitant réciproquement de sorte que la réalité de l'un détruit en partie celle de l'autre.*

Tels sont les trois moments de la dialectique fichtéenne, thèse, antithèse et synthèse : idée du moi, ou subjectivité absolue ; idée du non-moi, ou réalité objective absolue ; idée de leur détermination mutuelle, suivant laquelle s'oppose dans le moi, au moi divisible, un non-moi indivisible. Si, dans ces trois moments, on se borne à constater la loi fondamentale de la réflexion, on est en présence d'une vérité incontestable, comme l'est, pour la pensée discursive, l'énoncé du principe de non-contradiction. Mais l'erreur est de s'en servir en vue d'une explication, ou d'une construction *a priori* de la science; or c'est ce qu'a voulu Fichte. Dans la *Doctrine de la science,* cette dialectique tient lieu de déduction des catégories; elle a pour but de montrer comment l'esprit crée le réel et ensuite comment il s'en rend maître, comment la philosophie théorique, et, après elle, la philosophie pratique découlent des trois moments élémentaires de la dialectique. Or la dialectique, ainsi comprise, fait un faux pas. Elle essaie de légitimer l'existence de ce qu'elle niait au début, la réalité qui fait l'objet de la science et qui s'en distingue. Elle veut expliquer la réalité donnée par une limitation de la pensée, par un acte dont elle croit pénétrer le secret. Ne sort-elle pas ainsi de son attribution primitive, qui est la simple constatation de la loi de la réflexion ?

C'est une naïveté de croire que la difficulté puisse être résolue par un tour de langage, et de dire que le réel naît d'une limitation que le moi s'impose. Fichte explique le non-moi par une sorte de choc (*Anstoss*) éprouvé par le moi dans la série de ses développements successifs. Sensations, perceptions et phénomènes ne seraient ainsi que des arrêts du moi, des heurts successifs dans le mouvement de la réflexion. Comment, dira-t-on, le moi peut-il se choquer et subir des arrêts, s'il est seul? La contradiction est flagrante. On ne l'évite apparemment qu'à la faveur de l'ambiguïté du terme moi. Dans la genèse du réel, le moi, qui s'oppose au non-moi, et qui éprouve le choc du réel doit d'abord être le moi individuel, dont chacun a conscience en ayant conscience de soi; le moi, ensuite, dans lequel le moi limité par le non-moi et le non-moi limité par le moi sont tous deux contenus, l'unité supérieure en laquelle se résorbe cette dualité, le principe conciliateur et synthétique de la thèse et de l'antithèse, est le moi absolu, dont notre conscience se rapproche à mesure que la science et la philosophie progressent, mais qu'elle ne peut atteindre, car c'est l'unité qui la renferme et qui, en l'enveloppant, nécessairement la dépasse. « C'est la coïncidence de ces deux *moi* — moi nécessité et moi réalité — qui justifie la dialectique de la *Doctrine de la science*. Entre l'un et l'autre, il y a opposition; le moi fini et relatif prend conscience de cette opposition quand il subit le choc d'un être qui lui paraît extérieur et antérieur à lui. Mais il y a aussi unité profonde; le moi individuel devient alors capable d'un jugement nouveau, par lequel il tente de s'adapter et de comprendre ce non-moi, d'abord étranger et hostile. Grâce à l'unité du moi pur, qui est le jugement thétique par excellence, on peut conclure de l'antithèse à la synthèse. Mais la méthode de Fichte est trop nette et trop rigoureuse pour que de la dualité et de l'antithèse puisse jamais sortir, par la seule voie de la déduction théorique, autre chose que l'antithèse et la dualité. L'analyse de toute synthèse conciliatrice dévoile une nouvelle et plus profonde opposition. La *Doctrine de la science* insère indéfiniment des intermédiaires entre le moi pur et le moi relatif; elle ne comble pas l'intervalle qui les sépare[1]. »

La dialectique fichtéenne dénature visiblement son prin-

1. L. Brunschvicg, *La Modalité du Jugement*, p. 70.

cipe. La réalité supérieure qu'elle commence par poser est en même temps nécessité; c'est la réalité nécessaire de la pensée réfléchissant sur soi. Lorsqu'elle veut ensuite justifier le réel vis-à-vis de l'idéal intelligible, et le contingent vis-à-vis du nécessaire, elle est obligée de les distinguer et de considérer dans l'acte pur de la réflexion un élément subjectif, la conscience individuelle et limitée, qui se produit on ne sait comment, et qui produit à son tour, par une sorte de création *ex nihilo,* l'élément subjectif auquel elle s'oppose. Le mouvement dialectique est déjà une image abstraite des phases par lesquelles l'esprit humain passe lorsqu'il prend connaissance de soi-même et du monde; il est une imitation de la genèse du réel, mais il n'engendre pas le réel. A chaque opposition et à chaque retour sur soi, la dialectique décrit en l'imitant le progrès de la connaissance, mais elle ne le constitue pas effectivement; et elle suppose implicitement donné ce que l'explication dialectique devrait, non seulement reconstituer, mais créer, si l'on veut que la méthode ait une valeur explicative absolue. Sur ces sommets de la spéculation, où l'atmosphère conceptuelle est si raréfiée que les notions semblent n'embrasser que le vide, où on ne le suit qu'avec difficulté, Fichte ne parvient pourtant pas à se délivrer de l'illusion de l'espace, et le mirage des régions inférieures l'accompagne dans son ascension. Que sont, en effet, les chocs et les arrêts, la dilatation progressive du moi, devant laquelle recule sans cesse le non-moi, et qui finit par envelopper la sphère totale de l'être, sinon des images empruntées à l'espace? Le mouvement par lequel le moi reconstitue son propre être et celui des choses est tout enveloppé d'un symbolisme spatial, et ce symbolisme lui-même n'est qu'un réalisme subtil. De deux choses l'une, ou le réel, distinct de l'idée, existe, ou il n'existe pas. S'il existe, même d'une existence simplement relative, le moi n'est pas tout; il y a de l'être en dehors du moi, et le non-moi ne peut venir tout entier du moi. Lorsqu'on dit que le moi pose le non-moi à l'intérieur du moi, on joue avec la double signification du mot *moi*, et on n'explique rien, car le mot *poser* ne signifie pas ici autre chose que constater une existence distincte de soi. Et si le non-moi n'existe pas, aucune *position* logique ne pourra faire que ce qui n'existe pas existe.

La solution de la difficulté est renvoyée à la philosophie pratique, dans laquelle la conscience intégrale du moi, em-

brassant la totalité des déterminations de l'être, est considérée comme un *devoir-être* irréalisé, un *desideratum*. Or c'est sur le terrain théorique que la difficulté devrait être résolue, à défaut de quoi la dialectique risque de perdre toute valeur démonstrative.

Que faut-il en conclure? Que Fichte a cru pouvoir résoudre le problème du réel, sans toutefois renoncer à l'ambition ontologique. Après avoir supprimé la chose en soi, il crée une nouvelle chose en soi, le moi absolu; car il décrit le sujet et l'objet comme des modalités de cet absolu. Sans doute, la pensée absolue est la notion idéaliste par excellence, mais à la condition qu'on ne la considère pas comme chose en soi, car la chose en soi est déterminée par son existence, et la pensée absolue, au contraire, détermine l'existence. En second lieu, il a trop accordé au réalisme en posant le non-moi à titre d'existence, même relative et provisoire, car cette existence, une fois posée, ne peut plus être niée, et il reste toujours un résidu de non-moi, que le moi ne parvient pas à identifier avec soi ou à absorber, et qui résiste à l'unification totale vers laquelle tend la dialectique.

L'entreprise, du reste, ne pouvait pas réussir. De même que du principe d'identité et de non-contradiction on ne peut faire sortir que l'identité et la non-contradiction, et qu'une science entièrement analytique déduite d'une certitude axiomatique est une chimère; de même on ne peut pas extraire du principe de l'idéalisme absolu autre chose que son affirmation pure et simple. Il n'est pas de théorie *a priori* de la science, parce que la science est un devenir, qui cesserait d'être tel si l'on arrivait à déduire d'un principe posé à l'avance les lois de son développement. Il y a contradiction à supposer possible la science du développement de la science, car cela revient, après tout, à supposer que la science est achevée avant de l'être. A partir de la déduction des conséquences de son principe, la marche de la dialectique fichtéenne nous paraît être une rétrogradation vers les habitudes invétérées du dogmatisme[1].

1. L'intention dogmatique de Fichte, est en particulier visible dans la partie de sa philosophie où il a essayé de déduire le monde de l'expérience. Voir, à ce sujet, l'ouvrage cité plus haut de M. Xavier Léon, livre II, ch. II : *Le Monde de l'expérience*.

XIII. — L'idéalisme absolu de Hegel.

La construction du plan général de la science par la déduction des catégories a été portée par Hegel à son plus haut degré de perfectionnement.

Hegel s'approprie et développe la méthode de Fichte : conciliation de la thèse et de l'antithèse dans une affirmation plus complète qui les dépasse l'une et l'autre. Elle devient chez lui l'instrument essentiel de la dialectique, et le principe de la conciliation — ou de l'identité — des contradictoires, dont son système tout entier représente l'application à la connaissance intégrale du monde et de son idée.

Hegel part, non du *Cogito,* comme Fichte, mais de la catégorie la moins déterminée et la plus abstraite, celle de l'être en général, de l'être *immédiat*. De déterminations en déterminations, par la voie de l'opposition et de la conciliation successives, il s'élève aux catégories de la science cosmologique, de la psychologie empirique et de la psychologie rationnelle, et finalement de la métaphysique, jusqu'à la notion de la pensée absolue et infinie, raison dernière et aussi forme universelle de l'existence.

Une appréciation pleinement motivée de cette œuvre immense dépasserait les limites du présent travail. L'hégélianisme est non seulement une expression épistémologique de l'idéalisme absolu, mais, de plus, son domaine s'étend bien au delà du problème que nous avons jusqu'ici considéré comme étant l'objet propre de la dialectique idéaliste, le problème *exclusivement théorique* des rapports de la connaissance et du réel, du mode d'existence qu'il convient d'attribuer au réel et de sa nature en soi. L'histoire du problème du réel est l'histoire de l'idéalisme lui-même. Nous examinerons donc ici l'idéalisme hégélien dans ses rapports directs avec ce problème, et nous reprendrons à son sujet la question dont nous demandions naguère la réponse à l'idéalisme kantien : « Qu'est-ce que l'existence du réel », ou simplement, « Qu'est-ce que le réel? »

« Tout ce qui est réel est rationnel, et tout ce qui est rationnel est réel », telle est la formule condensée de l'hégélianisme. C'est au fond la même réponse que celle de Fichte, mais avec l'enrichissement d'un appareil dialectique, qui nous fait

remonter progressivement depuis la simplicité abstraite et vide de l'être jusqu'à la complexité concrète et pleine de la nature et de l'esprit. Le réel, qu'Hegel identifie avec le rationnel, n'est pas une catégorie déterminée, comme la catégorie de réalité posée par la logique formelle et maintenue par Kant dans la logique transcendantale ; le réel est le système entier des catégories, et par ce mot il faut entendre d'abord toutes les déterminations de la pensée finie, les concepts fondamentaux du sens commun, de la science et de la philosophie, et enfin, les couronnant et les englobant, l'idée de leur enchaînement et de leur ensemble harmonieux et vivant.

Toutefois, dans ce système, il est un terme qui s'oppose, d'une part à la logique, d'autre part à l'esprit; ce terme, c'est la *Nature,* et il semble que la *Nature* y recommence le rôle que joue, dans l'idéalisme empirique et dans l'idéalisme critique, l'ancien concept du réel, opposé à la conscience, à la perception et à l'idée.

L'idée de la *Nature* est capitale dans l'hégélianisme ; et ce qu'on a appelé *le passage de la logique à la Nature* est le moment où la dialectique est à la fois le plus difficile à suivre, et où elle apparaît pour ainsi dire à nu, désarmée contre les objections. Le passage de la logique à la Nature s'accomplit comme tout autre passage d'une catégorie à la suivante. C'est par la négation de l'idée logique que la Nature se pose, et le terme suprême, en qui s'évanouit l'opposition, est l'esprit. Mais ce passage a son caractère propre, qui n'appartient qu'à lui, et voici comment Hegel le décrit :

« En tant que l'idée se pose comme unité absolue de la notion pure et de sa réalité, et se rassemble ainsi dans l'immédiatité de l'être, elle est, comme totalité dans cette forme, *Nature*. Mais cette détermination n'est pas un devenir (Gewordenseyn), ni un passage, comme lorsque, plus haut (dans la déduction des catégories de la logique), la notion subjective dans sa totalité devient objectivité, ou le but subjectif devient vie. L'idée pure, dans laquelle la détermination ou la réalité de la notion s'est elle-même élevée à la notion, est plutôt absolue libération pour laquelle il n'y a plus de détermination immédiate qui ne soit aussi bien posée et qui ne soit la notion ; dans cette liberté aucun passage n'a lieu : l'être simple, auquel l'idée se détermine, lui reste parfaitement transparent et est la notion qui, dans sa déter-

mination, demeure en elle-même. Le passage doit donc être plutôt compris de cette manière que l'idée s'affranchit d'elle-même, absolument sûre d'elle-même et reposant en elle-même. A cause de cette volonté libre, la forme de sa détermination est, elle aussi, parfaitement libre : c'est l'extériorité de l'espace et du temps existant absolument pour soi sans subjectivité. En tant que celle-ci n'existe et n'est appréhendée par la conscience que d'après l'immédiatité abstraite de l'être, elle est comme simple objectivité et vie extérieure ; mais dans l'idée, elle reste en et pour soi la totalité de sa notion, et la science dans le rapport de la connaissance divine à la nature. Cette précédente décision de l'idée à se déterminer comme idée extérieure ne fait cependant que poser la médiation, de laquelle la notion s'élève comme existence libre revenue en elle-même de l'extériorité, achève, dans la *science de l'esprit,* sa libération par soi, et trouve dans la science logique la plus haute notion d'elle-même, comme notion pure qui se comprend elle-même[1]. »

Cette dernière et célèbre page de la *Logique* ne brille assurément pas par la clarté. Cependant elle a un sens que l'on peut essayer de rendre. « Le problème qu'il s'agit ici de résoudre est le problème même de la création », dit M. Noël dans une pénétrante étude sur la Logique hégélienne[2]. Empruntons-lui son savant commentaire.

« Ainsi que Kant l'a prouvé, la Nature n'existe qu'en tant qu'objet d'une connaissance possible. Si les phénomènes qui la constituent échappaient un seul instant d'une manière radicale aux prises de la pensée, c'en serait fait de son unité et par suite de son être. D'autre part, elle n'est le réel, le concret par opposition à l'idée abstraite que parce qu'elle est le sensible, le donné ; parce qu'il y a en elle un élément réfractaire à la pensée pure, irréductible à la rationalité. Comment l'esprit peut-il comprendre, comment pourrait-il accepter une pareille contradiction ? »

Le problème étant ainsi posé, G. Noël montre que ni le dualisme antique, ni le dogme chrétien de la création, ni l'hypothèse d'une Nature increéée, ne sont capables d'en donner une solution satisfaisante. Le panthéisme lui-même aboutit soit à l'impossibilité d'expliquer la science, soit à

1. *Logique*, t. III, p. 353 (édition Marheinecke, Schulze, Gans, etc.).
2. G. Noël, *La Logique de Hegel*, p. 118.

l'impossibilité d'expliquer la nature comme apparence, c'est-à-dire dans les deux cas à une question aussi insoluble que la création proprement dite.

La solution proposée par Hegel ne consiste pas, comme on l'a cru, à tirer la réalité de l'abstration, à démontrer que l'idée logique a produit, a créé le monde matériel. L'hégélianisme n'est pas *panlogisme*. L'idée pure, telle que la logique l'étudie, n'est nulle part considérée comme réalité ultime. Son caractère abstrait, c'est-à-dire incomplet, est expressément reconnu tout d'abord et jamais n'est perdu de vue.

Les deux termes, par conséquent, idée et réel, subsistent comme dualité. « Le dualisme est donné lui-même comme fait. Le nier serait nier l'évidence. Ce qu'il faut, c'est le comprendre, en saisir la nécessité et par suite le ramener à l'unité. »

Le réel, qui est l'irrationnel, tend de plus en plus à se subordonner à l'idée, au rationnel, jusqu'à ce que celle-ci s'en affranchisse en l'absorbant. « Mais, dans ce processus, poursuit M. Noël, l'idée elle-même se transforme. Elle devient idée concrète ou esprit et finalement, esprit absolu. Le dernier mot du système, ce n'est pas l'idée dans son abstraction primitive, l'idée extérieure et supérieure aux faits. Ce dernier mot, c'est l'esprit, l'idée qui se pense elle-même en pensant toutes choses... Toutefois, si l'affirmation de l'irrationnel est un moment nécessaire au développement de l'idée, si celle-ci, pour s'élever à sa pleine réalité comme esprit doit contenir cette négation de soi, en un mot si la vérité définitive est non l'idée pure, mais l'idée se réalisant comme fait dans l'existence concrète de l'esprit, l'existence concrète de la Nature doit avoir son fondement dans l'idée logique elle-même, et il doit y avoir un passage dialectique de la logique à la Nature[1]. »

Le passage dialectique doit donc expliquer la dualité de la nature et de l'idée logique en la ramenant à l'unité.

L'idée logique, ayant développé la totalité de son contenu, est l'universel pur. A l'universel pur s'oppose le particulier, qui est ici la nature. Lorsque l'idée logique a atteint sa plénitude, elle revient en même temps à son point de départ, qui est l'être ; mais l'être ainsi considéré à nouveau est « l'être déterminé à n'être que l'être. Il est exclu de l'idée, posé comme extérieur à elle, par suite comme extériorité essentielle et

1. *Ibid.*, p. 121 et 122.

absolue, ou extériorité à soi. Il est par essence disséminé et dispersé. Le temps et l'espace sont la double forme de cette dispersion absolue. Cet être, en un mot, c'est la Nature ».

Mais l'idée ne passe pas tout entière dans la Nature, et même en temps qu'elle y passe, elle demeure en elle-même. La Nature est en un sens la négation de l'idée, mais une négation dans l'idée et posée par l'idée. L'idée se nie librement. Ceci signifie, dit M. Noël, que la détermination de l'idée par la négation de soi dans la Nature est indépendante de toute autre détermination, qu'elle est une totalité autonome et se suffisant à elle-même. « C'est, selon l'expression de Hegel, l'extériorité de l'espace et du temps existant pour soi-même sans subjectivité. » Mais ce n'est là qu'un aspect de la Nature. La Nature est une particularisation de l'idée ; elle reste par suite dans l'idée, mais d'autre part, l'idée est en elle. « La Nature en son fond est science ; c'est là son être véritable, celui qu'elle a pour la connaissance divine ou dans l'absolu. »

L'idée logique, qui est subjectivité pure, s'est complétée par l'objectivité pure, qui est la Nature. Mais, en se niant ainsi le plus radicalement qu'il est possible de le faire, l'idée franchit le cercle abstrait de la logique et s'élève à la sphère de l'esprit, dans laquelle elle atteint la plus haute notion qu'elle puisse avoir d'elle-même. Ainsi s'expliquent les dernières lignes du passage cité plus haut.

Que conclure de cette explication? En apparence, la Nature semble sortir de l'idée logique et l'envelopper tout à la fois, s'en déduire par opposition et négation et cependant la contenir tout entière, parce que toutes les catégories logiques trouvent en elle leur application. Par conséquent, il y a deux façons de comprendre la dialectique hégélienne. Ou bien la Nature, c'est-à-dire le réel, est, en son fond, science, rationalité et idée, et l'idéalisme hégélien est un monisme : le réel n'est qu'un aspect, l'aspect objectif de l'idée ; le réel n'a d'existence que dans l'idée et suivant l'idée. Mais, observe avec raison son sagace interprète, la déduction hégélienne, dans ce cas, serait sans valeur, puisqu'elle repose tout entière sur l'opposition de la Nature et de l'idée logique. Il faut donc rejeter cette première interprétation.

Ou bien, la Nature est en soi irrationnelle ; le réel s'oppose absolument à l'idée logique et l'opposition n'est relative qu'au sein de l'idée absolue. Dans ce cas, l'idéalisme

de Hegel implique le dualisme, et un dualisme logiquement irréductible. C'est ainsi, s'il faut en croire M. Noël, que doit s'interpréter la dialectique.

Comment alors, demandera-t-on, la Nature peut-elle revenir s'absorber dans l'idée, lorsque celle-ci s'épanouira dans sa plénitude souveraine?

M. Noël a eu soin de ne pas passer sous silence cette difficulté, mais il estime qu'elle tient simplement à l'idée fausse qu'on se fait habituellement de l'irrationnel et du contingent. L'irrationnel est un résidu qui diminue sans cesse, une limite qui recule devant le progrès continuel de la science. Il est impossible de supprimer *a priori* ce résidu, car ce serait supposer la science achevée. Mais cette limitation nécessaire et néanmoins provisoire exprime moins l'impuissance de l'esprit que celle de la Nature, et son incapacité à contenir la plénitude de l'idée.

Quoi qu'il en soit, si l'interprétation dualistique est la vraie, l'idéalisme hégélien renferme incontestablement un élément étranger et rebelle à l'idéalisme absolu, à savoir la réalité en soi de la Nature. Aussi, dans ce système, le temps et l'espace perdent-ils la signification que Kant leur avait attribuée. Le temps et l'espace y sont posés comme des déterminations de l'être, sans subjectivité aucune, et non comme des formes de l'esprit. Maintenant, on nous affirme que le réalisme de Hegel n'est que provisoire, et que c'est seulement une étape, une halte transitoire, dépassée ultérieurement par la philosophie de l'esprit. « Pour dépasser le réalisme, dit M. Noël, la dialectique devra lui donner d'abord son entier développement, et c'est seulement ainsi qu'elle démontrera la nécessité de l'idéalisme... En apparence, abandonnée par l'idée, la Nature néanmoins contient en soi l'idée. Précisément parce qu'elle en est d'abord la plus complète antithèse, qu'elle s'en est séparée autant qu'il est possible, son processus nécessaire, son développement propre ne peut que l'y ramener. Il consiste essentiellement dans son retour à l'idée. A travers les moments successifs de son évolution spontanée, elle s'élève d'abord à la vie et de la vie à l'esprit. L'esprit, primitivement engagé dans la Nature comme âme naturelle, s'en affranchit peu à peu à travers les sphères de la conscience et de la raison[1]. »

1. *Ibid.*, p. 131.

XIV. — Le dualisme dans l'idéalisme hégélien.

On ne peut méconnaître le caractère grandiose de la conception hégélienne, et l'on s'explique son prestige et l'influence qu'elle a exercée. Mais nous ne devons ni nous laisser subjuguer par son aspect majestueux, ni nous laisser séduire par le charme de l'unité qu'elle répand sur les domaines divers de la pensée, sur la science, sur l'art et sur la philosophie ; et nous devons rechercher, au strict point de vue de la cohérence logique (qui est encore l'unique criterium d'appréciation des systèmes, le criterium du *sens commun métaphysique,* aussi bien que du sens commun vulgaire), si elle est conforme au véritable principe idéaliste et si elle ne contredit pas les prémisses posées par Fichte, que nous avons reconnues pour l'expression jusqu'ici la plus exacte et la plus complète de ce principe.

On a souvent reproché à Hegel d'avoir voulu tirer le concret de l'abstrait et d'avoir voulu démontrer que la logique produit la Nature. M. Noël répond que c'est là une interprétation grossière, exotérique, et que la dialectique ne prétend nullement créer par la pensée la réalité physique, ni même tirer analytiquement son concept de la pure idée logique. Le dualisme hégélien laisse donc à la Nature son entière réalité. Le réel, antithèse de l'idée logique, s'oppose à elle absolument en tant qu'existence.

Il en résulte une question précise, qui est celle-ci : L'opposition *absolue* entre l'idée logique et la Nature est-elle réductible à une opposition *relative,* à l'intérieur de l'idée absolue? Autrement dit, la dialectique a-t-elle le droit d'affirmer une unité supérieure au dualisme qui met entre l'idée logique et la Nature un intervalle que toutes les catégories logiques ne suffisent pas, par hypothèse, à combler?

Il en serait ainsi si l'opposition entre l'idée logique et la Nature était de même ordre que les oppositions qui se produisent entre les catégories intérieures à la logique elle-même; si le réel et l'existence du réel étaient de simples moments du processus de l'idée logique. Mais cela n'est point. Ce n'est pas du *concept* réel, ni du *concept* de son existence qu'il s'agit ici ; c'est du réel lui-même et de son

existence propre qu'il faut démontrer la relativité par rapport à l'idée absolue.

Or, par hypothèse, et en vertu du dualisme que l'on reconnaît au fond du système, la démonstration serait impossible, illusoire, contradictoire. Ou les mots n'ont plus de sens, ou le réel est irréductible à l'idée et entre les deux termes il y a contradiction insoluble, « la contradiction, dit M. Noël, au delà de laquelle l'esprit ne conçoit plus rien, celle qui, par cela même, renferme et résume tous les autres ».

Que l'hégélianisme renferme un élément étranger et radicalement incompatible avec l'idéalisme absolu, c'est ce dont on se rend encore mieux compte lorsqu'on se place au point terminal de la dialectique, et lorsqu'on essaie de comprendre ce que Hegel entend par *idée absolue*. L'idée absolue est l'esprit parvenu à la pleine possession de soi dans la philosophie, et tendant à l'adéquation avec la nature divine, avec « l'Idée éternelle existant en soi et pour soi comme Esprit absolu, qui se donne éternellement le mouvement, qui s'engendre elle-même et jouit d'elle-même ». Or quelle que soit la manière de penser l'idée absolue, il est bien évident que nous sommes incapables de la saisir en dehors des conditions nécessaires de toute pensée, c'est-à-dire que nous ne pouvons penser l'idée absolue que par le moyen des catégories logiques. A quelque degré de la réflexion que l'on s'élève, la pensée ne saurait s'affranchir des formes logiques, et l'idée, même absolue, n'est pensée que comme une idée quelconque, et sous les espèces de l'idée logique. Le mouvement total de la dialectique ne sort pas un instant du champ de l'idée logique et même se maintient constamment sur le terrain de la pensée discursive. L'idée absolue est posée, comme toute autre idée, dans un système de concepts abstraits, exprimés par des mots, et c'est en appliquant à l'idée absolue les catégories vulgaires que Hegel nous en suggère la pensée. L'idée absolue est donc, en un sens, un pur concept, et le mouvement de la dialectique ne lui fait pas quitter le terrain de la pensée discursive. Idée logique, Nature, esprit et idée absolue ne sont que des idées. L'être dont elles manifestent le développement n'est pas l'être de la réalité, parce qu'elles sont également incapables de franchir les bornes, non seulement de la Nature, non seulement de la logique, mais même de la catégorie discursive de l'être immédiat.

La proposition relative à l'identité du réel et du rationnel

cache un paralogisme, et la réfutation que certains auteurs en ont donnée repose en définitive sur un malentendu. Elle ne peut pas, en effet, signifier autre chose que l'identité de l'*idée du réel* et de l'*idée du rationnel*. L'idée de la Nature est l'application au particulier des catégories présentées dans la logique comme des modes de l'universel, et cette application se justifie dans l'idée de l'esprit, qui n'est que l'idée de la logique réfléchie sur elle-même. C'est ce qu'exprime la comparaison lumineuse des trois moments principaux de la dialectique à un syllogisme dont le premier terme serait la logique, le second terme la Nature et le troisième terme l'esprit. Mais le syllogisme est *dans l'idée,* dit Hegel. Nous dirons plus : il est une trilogie de concepts, dans la pensée discursive, et rien de plus. « L'évolution dialectique est extérieure, en même temps que parallèle à l'être (synonyme ici de réalité); et c'est pourquoi la Nature peut apparaître comme extérieure à la pensée. L'idéalisme de Hegel n'est pas un panlogisme, c'est-à-dire que le système des raisons de comprendre ne fait que reproduire, et qu'il suppose par là même un système de raisons d'être [1]. »

XV. — Incompatibilité de ce dualisme avec l'idéalisme absolu.

Il nous paraît donc démontré que l'opposition entre le réel (la Nature) et l'idée, si elle est à un certain moment donné comme absolue, c'est-à-dire extérieure à la logique, ne peut plus être ensuite supprimée. Dans la philosophie de l'esprit, la logique, comme la nature, deviennent des *objets* pour l'esprit; mais bien que la pensée s'élève ainsi à une sphère supérieure et plus vaste de la réflexion, elle ne peut pas supprimer une opposition établie préalablement entre des catégories inférieures, sur la pensée de l'être abstrait et immédiat. La réflexion modifie le sens des relations, mais elle ne peut supprimer une négation absolue, effacer la différence entre le *oui* et le *non*. Pour cela il faudrait, en effet, qu'à chaque sphère de la réflexion correspondît un système entièrement nouveau de catégories. Or il n'en est rien; que ce soit de l'être immédiat, de l'idée de l'être, ou de l'idée de l'idée de l'être qu'il soit question, on ne sort pas de l'être, ni du

1. L. Brunschvicg, *La Modalité du Jugement*, p. 73.

cercle de la logique abstraite. Considérer la négation de l'idée à son tour comme une idée est une remarque juste, mais insuffisante pour fondre en un être unique la négation de l'idée et sa première affirmation. Si c'est en ceci que consiste l'idéalisation de la nature et la rationalisation du réel, nous sommes d'accord. Mais alors, la dialectique, loin de triompher du dualisme, met encore plus en relief l'opposition entre l'existence de la pensée et l'existence de la Nature ou du réel, et même elle a pour résultat de rendre le dualisme pour toujours irréfutable, parce qu'elle se place en dehors des limites de la spéculation philosophique.

Tel est, à notre avis, le vice de l'hégélianisme, qui frappe de nullité ses prétentions à l'idéalisme absolu. On a répondu, il est vrai, à l'objection que nous formulons ici en disant que la logique de Hegel n'est pas une logique purement abstraite, qu'elle est la logique absolue, la logique du concret, et que c'est précisément ce qui lui permet de s'élever de l'abstraction pure à la réalité, à la vie et à la pensée[1]. Or nous avouons ne pas comprendre ce qu'est une logique du concret, qui serait quelque chose de plus qu'une logique de l'abstrait. L'élasticité pourtant si complaisante du vocabulaire métaphysique a des limites. Une logique du concret, voilà une expression passablement équivoque, et qui, en tout cas, ne crée aucune catégorie nouvelle. Il n'y a pas deux logiques ; il n'y en a qu'une, nécessairement abstraite, parce qu'elle est un système de concepts. La compréhension du concret est abstraite, aussi bien que la compréhension de l'abstrait lui-même, et la matière d'une logique du concret n'est pas plus le réel que ne l'est celle d'une logique de l'abstrait.

En résumé, le problème qui, dans la manière de le traiter, nous sert ici de criterium, peut s'énoncer comme suit : l'idéalisme rigoureusement absolu peut-il admettre l'affirmation de l'existence du réel, autrement que comme une *négation* pure et simple ? (Nous disons : l'affirmation de l'*existence*, et non celle de l'*idée*.)

Autrement dit, y a-t-il de l'être en dehors de l'idée, quelle qu'elle soit ? Le dualisme hégélien répond, en sous-entendu par son réalisme provisoire, qu'il y a de l'être en dehors de l'idée, et c'est là, à la vérité, une concession ruineuse pour l'idéalisme absolu. Ce dualisme est inhérent à la doctrine,

1. G. Noël, *La Logique de Hegel.*

ainsi que nous venons de le voir, de l'aveu des maîtres qui l'ont le plus approfondie, et, dès lors, la suppression de l'existence en soi du réel, l'unification de la Nature et de l'idée logique dans l'idée absolue sont une synthèse idéale « parallèle à l'être », qui ne nous fait pas avancer d'un pas vers la solution du problème, si nettement posé par Fichte, mais non résolu par lui.

XVI. — L'alternative posée par l'idéalisme hégélien.

La dialectique idéaliste, après Fichte, nous conduit avec Hegel à une alternative et nous met en demeure d'opter soit pour un idéalisme *formel* ou *idéal,* soit pour un idéalisme *radical* ou *réel.* L'idéalisme formel consiste à envisager l'existence comme un donné à la réflexion, non comme un produit qu'elle élabore et qu'elle tire d'elle-même. Cet idéalisme reste toujours vis-à-vis du réel dans une situation d'extériorité et laisse dans le domaine de l'être une région inexplorée. C'est ce qui est advenu de l'idéalisme kantien, par le fait de la répugnance que son auteur éprouvait pour le subjectivisme de Berkeley. C'est aussi le sort que le dualisme latent de l'hégélianisme réservait à sa dialectique. Car si Hegel s'affranchit de la superstition de la chose en soi, il demeure pourtant fidèle à l'esprit de la critique, en se refusant à dépasser l'expérience. Prudence dangereuse pour son système, parce que l'enchaînement des catégories l'oblige à supposer *donnés,* c'est-à-dire ayant un fondement extérieur à la dialectique, les éléments eux-mêmes qu'il relie ensuite par la chaîne dialectique. « Son rôle, dit M. Noël, est de nous découvrir la rationalité interne du fait empirique et d'ériger par là celui-ci en vérité spéculative. » Ce qui veut dire, si nous ne nous trompons, que le fait empirique, étant donné à la réflexion, possède une existence antérieure à elle, et qu'il existait avant que la dialectique eût montré sa raison d'exister. Mais c'est là le but de toute explication scientifique, et l'idéalisme hégélien a la même fonction que la science la plus positive. Il laisse donc intact le problème du réel, et quoiqu'il ait sur la science positive l'immense supériorité de rationaliser presque complètement la Nature, et de nous la rendre beaucoup plus intelligible, il ne supprime pas davantage l'existence du réel devant son idée, puisqu'il admet en

principe que cette existence doit être préalablement donnée pour que son idée puisse être l'objet de la méthode dialectique.

L'idéalisme réel commence, au contraire, par poser en principe l'universalité de la pensée et de la réflexion comme existence unique. D'après ce principe, découvert par Fichte en généralisant le *Cogito* cartésien, l'existence n'est pas une donnée ; mais la pensée, originellement confondue avec l'existence, la dégage de soi par la réflexion et la pose comme un objet vis-à-vis de soi. Cette position est l'existence même, de sorte que l'existence et son affirmation ne se distinguent plus l'une de l'autre que dans le mouvement relatif de la réflexion, et intérieurement à la pensée. Comme Fichte l'a vu, mais sans oser peut-être s'en avouer toutes les conséquences, ce principe supprime radicalement l'existence du réel en tant qu'il s'oppose à l'idée et qu'il est un autre qu'elle. L'idéalisme réel n'a donc, vis-à-vis du problème du réel, qu'un seul parti à prendre, celui de nier l'existence du réel, et de considérer l'opposition à l'idée comme une négation absolue et définitive. C'est la seule attitude permise à l'idéalisme absolu. Elle est à l'antipode de l'hégélianisme, malgré que les antécédents de cette doctrine dans celle de Fichte eussent dû l'y conformer.

On comprend aussi que des philosophes aient été enclins à interpréter dans ce sens l'hégélianisme lui-même et à croire que la dialectique visait à déduire effectivement le concret de l'abstrait, alors qu'il n'en est rien. C'est que l'hégélianisme, s'il eût été conséquent avec son antécédent fichtéen, aurait dû être ce que l'on ne veut pas qu'il soit, un *panlogisme*, parce qu'on recule devant cet absolutisme logique, seul capable cependant de donner à la dialectique idéaliste son couronnement légitime. L'hégélianisme a suivi une autre voie, et, en se détournant de la seule issue qui s'ouvre devant l'idéalisme absolu, il n'a conservé de cette tendance que le nom, et il est resté attaché, malgré les efforts d'un génie puissant et plein de ressources, à un réalisme que ni l'ambiguïté des termes, ni les subtilités d'argumentation de la *Logique* et de la *Philosophie de l'esprit* ne réussissent à nous faire prendre pour le véritable et libre idéalisme.

CHAPITRE III

L'IDÉALISME MONADISTE

I. — La définition de l'idéalisme monadiste, selon Renouvier.

Une autre grande conséquence de l'idéalisme kantien a été de provoquer la renaissance de la métaphysique leibnitienne, par l'application des thèses de la critique au développement des idées contenues en germe dans la monadologie. La philosophie issue de ce rapprochement est celle de M. Renouvier et de son école. Elle s'est intitulée *néo-criticisme*, appellation qui convient plus particulièrement à sa partie épistémologique. Comme nous ne nous arrêterons ici qu'à l'examen de la partie ontologique, nous la désignerons par l'expression qui nous paraît la mieux appropriée, qui la résume et la dépeint : *l'idéalisme monadiste*.

Vis-à-vis du problème du réel, la position prise par l'idéalisme monadiste est des plus nettes. La réalité fondamentale est la monade, c'est-à-dire la substance simple, dont la donnée est impliquée par l'existence des substances composées, une substance étant « un être considéré dans sa complexité logique, comme le sujet de ses qualités[1] ».

Comment concevoir cette substance, comment la définir ? On la définit d'abord négativement, par ce qu'elle n'a pas : « l'étendue et la division dans l'étendue, qui est un mode d'intuition de ces substances, mais qui ne touche pas les sujets simples ; la formation ou la composition dans le temps, car si une monade se formait d'éléments antécédents, elle ne serait pas simple. »

On la définit ensuite positivement, dans ce qu'elle est. « La monade est un composé *qualitatif,* ou un sujet de relations internes, *subjectives.* A défaut de telles relations, elle

1. Renouvier et Prat, *La nouvelle Monadologie*, p. 1 et suiv.

resterait indéterminée comme sujet, et, en d'autres termes, répondrait à un concept abstrait, non à une réalité. »

Ces relations internes supposent toutes la relation par excellence, qui est le rapport du sujet à l'objet, dans le sujet, c'est-à-dire la *représentation*. Si on la considère dans sa forme, la représentation est la *conscience* ; si on la considère dans sa matière, elle est le phénomène.

Le phénomène n'est donc qu'un des termes du couple inséparable sujet-objet, ou représentation. Le phénomène est le *représenté* à un *représentant* ; autrement que comme représenté, il n'existe pas, car (cela revient ici au même) on ne saurait dire ce qu'il est.

« Les modes de ce rapport, qui est la représentation, supposent trois lois en rapports généraux, distincts et toutefois inséparables.

Le premier est donné dans l'activité interne de la monade, en tant qu'elle est un principe de son propre devenir, une *force* suscitative de ses états par des actes modificateurs du rapport donné entre le sujet et l'objet de la représentation. La monade est ainsi, en premier lieu et en général, une *puissance* représentative.

Le second des rapports généraux compris dans la représentation est l'*appétition*. Il fournit dans la monade à l'activité sa fin.

Le troisième des rapports généraux est la *perception externe*, qui suppose à la fois le sujet percevant et l'objet perçu, c'est-à-dire, d'une part, la monade, son activité, principe de l'activité des substances composées, et, de l'autre, la pluralité des monades, leur état de dépendance mutuelle. Une monade n'a point en soi les conditions de toutes les modifications qu'elle éprouve quand elle s'envisage comme objet. Cet objet est susceptible d'*états* auxquels le sujet adapte des *actes*. Le sujet sent que l'objet varie dans sa participation active et sans appétition de sa part. C'est ce sentiment, c'est une *représentation sensible* donnée au sujet de l'objet, sous cette condition, qui constitue une perception externe.

La perception externe comprend une impression et une connaissance : l'impression est celle que le sujet reçoit de son état ; comme sujet modifié partiellement sans son acte, c'est la sensation. La connaissance est l'avertissement qui lui est donné de la présence de quelque chose d'extérieur à lui, c'est-à-dire d'*autre que lui*.

Ce sentiment et cette notion se rapportent à une extériorité qu'il convient de distinguer sous le nom d'*altérité* : c'est l'extériorité essentielle et radicale, donnée consciente, irréductible, de la pluralité des monades et de leurs liaisons. Il ne faut pas confondre cette idée de l'externe avec l'intuition spatiale, qui ne fait que lui donner une forme dans les sensations [1]. »

Une pluralité de sujets, de puissances représentatives, à des degrés divers conscientes et libres, une hiérarchie d'existences *pour soi* et de fins *en soi*, voilà, selon l'idéalisme monadiste, la réalité dernière que recouvrent les apparences de l'univers. De la pluralité des monades, « qui sont les véritables atomes de la nature », il résulte tout d'abord que la réalité de l'univers n'est que la réalité d'une collection, d'un agrégat, ou d'un composé d'éléments distincts, dont chacun est le réel, au même titre que les autres. Nous retrouvons ici, métamorphosé par les progrès de la dialectique idéaliste, la conception atomistique. Le réel est à la fois un et multiple ; il est un comme sujet indéterminé ; il est multiple, parce que l'hypothèse de la réalité absolument unique, celle de tout panthéisme, va à l'encontre d'une croyance indélébile, pratiquement équivalente à la certitude, la croyance à l'existence, réelle et indépendante, d'*autres moi,* d'autres sujets pensants, d'autres consciences.

L'idéalisme monadiste s'inspire de cette croyance. Elle en est la source et la raison d'être. La critique a prouvé que ni les atomes matériels, ni les atomes dynamiques n'ont d'existence en soi, que ce sont des apparences phénoménales, nées de l'application des catégories de quantité et de causalité aux données sensibles et au contenu de l'intuition d'espace. Mais la critique ne s'est pas positivement prononcée sur la légitimité de l'application des mêmes formes *a priori* de l'entendement à la réalité immatérielle, non spatiale, au fait même de la perception, du sentiment et de l'idéation ; car la critique est restée muette sur la question de savoir comment il fallait envisager cette réalité qu'est l'esprit humain, et elle s'est bornée à nous mettre en garde contre les illusions de l'expérience interne, en nous disant que le sujet s'apparaît à lui-même comme tout autre objet sensible, c'est-à-dire comme phénomène, et, par suite, ne peut pas davantage

1. *Ibid.*, p. 6 et 7.

être connu adéquatement. Or la question de la nature de l'esprit, comme réalité dernière, bien qu'elle n'ait pas laissé de préoccuper les premiers disciples de Kant, n'a pas été non plus résolue par eux. Fichte pose en principe la réalité du moi absolu, c'est-à-dire de la pensée identique à l'être; mais dès qu'il s'avise de tirer les conséquences du principe, sa méthode le trahit. Hegel n'est guère plus explicite. Son *idée absolue,* si on l'interprète dans un sens panthéistique ou *panlogique,* semble, à un premier examen, sacrifier la réalité des esprits et des consciences à la réalité souveraine d'une substance universelle et unique, dont les consciences individuelles ne seraient que des modes. Mais, d'autre part, le dualisme latent de sa doctrine, et le réalisme indéracinable qu'il implique, laissent la question ouverte. Quant à Schopenhauer, il n'a point hésité à nier la réalité des consciences individuelles ; d'après lui, le principe d'individuation nous induit en erreur de même que les intuitions sensibles ; la volonté universelle est une, et les individus ne sont que des apparences, comme les corps dans l'espace et la succession empirique des phénomènes dans le temps.

Toute différente est l'inspiration de laquelle procède l'idéalisme monadiste. Chez M. Renouvier, ainsi que chez Leibniz, l'invention métaphysique est guidée par une arrière-pensée religieuse et morale. Leibniz se propose de concilier les vues nouvelles de l'idéalisme cartésien avec les dogmes fondamentaux de la religion traditionnelle. M. Renouvier, également respectueux de l'esprit, sinon de la lettre du dogme chrétien, veut essentiellement fonder la morale sur une certitude de liberté et sur la possibilité théorique de croire à l'immortalité de l'âme et au salut de la personne. Pour des tentatives de ce genre, le substantialisme unitaire serait, non seulement un auxiliaire compromettant, mais l'ennemi même introduit dans la place. L'autonomie de la conscience morale, la responsabilité de la personne, son salut ne trouvent justification logique dans aucune doctrine qui aboutit à une unité transcendante et absolue (qui est toujours la substance, quelque nom qu'on lui donne) ; car si la substance unique est la réalité dernière, quelle peut bien être la réalité de l'esprit humain, envisagé dans son individualité et sa personnalité ?

L'esprit humain est un mode de la substance, son existence est une existence d'emprunt, sa réalité une réalité relative et provisoire ; s'il n'est pas une apparence, il n'en

vaut guère mieux ; si l'esprit humain est une manière d'être de l'esprit universel, dans la mesure où nous l'affirmons comme esprit humain et non comme esprit universel, nous n'exprimons pas sa nature véritable, et nous n'affirmons, après tout, que sa propre manière de s'apparaître à lui-même comme phénomène.

Les esprits individuels, n'existant que par l'esprit universel et en lui, n'ont donc pas de *destinée* propre. Leur réalisation progressive est dépourvue de finalité en soi et par rapport à soi; elle n'a pas de signification en dehors de son rapport à la substance. Si les esprits individuels sont les modes de la substance, ils ne font qu'exprimer des différenciations dans sa manière d'être, ils n'existent par eux-mêmes que dans la sphère de la contingence et de la relativité. Reflets de l'absolu et du nécessaire, leur nature individuelle et leur existence propre n'ont rien de l'absolu. Ce qui en eux est absolu provient de la substance et dépasse nécessairement la sphère de la différenciation et de l'individuation. Les esprits sont réels parce que la substance est réelle. Leur existence, qu'elle soit un caprice de la substance, ou la conséquence fatale d'une loi insondable à laquelle la substance ne peut se soustraire parce qu'elle est elle-même cette loi, est imparfaite et ne renferme aucune puissance d'atteindre seule à la perfection. Et dès lors « le royaume des fins » n'est plus qu'un mirage trompeur, qui fuit sans cesse devant la poursuite de l'esprit individuel. L'homme n'est pas plus « une fin en soi » que l'animal, le végétal ou le minéral, et son effort vers la perfection n'est que la tendance vers l'unité qui l'absorbe et le supprime comme existence distincte ayant en soi la puissance individualisante.

C'est cette incompatibilité radicale du substantialisme et du panthéisme unitaire avec les postulats de la raison pratique qui explique le succès de l'hypothèse monadiste, seule capable de concilier avec les exigences de l'idéalisme la croyance à la réalité absolue de l'esprit individuel et à la réalité possible, future sinon actuelle, de la *cité des esprits*. Aussi l'idéalisme monadiste se présente-t-il, après Kant, comme une tentative en vue d'établir un accord rationnel entre l'idéal moral et les résultats purement théoriques de la critique, et de fonder métaphysiquement la morale sur une ontologie où la raison théorique et la raison pratique puissent se rejoindre.

II. — Le caractère théologique de l'idéalisme monadiste.

Nous avons ici simplement à rechercher si l'hypothèse des monades se suffit à elle-même et si elle ne s'écarte pas de la voie où la critique a désormais engagé l'idéalisme.

En premier lieu, cette hypothèse implique l'hypothèse d'un Dieu créateur et celle de l'*harmonie préétablie*.

Les monades, telles que Leibniz les définissait, sont des substances créées, « des fulgurations de la divinité ». Dans la doctrine de M. Renouvier, la création des monades devient une nécessité logique ; car, d'après ce philosophe, l'éternité *a parte ante* et la régression illimitée dans la série des causes, enveloppant la contradiction de l'infini actuel, sont inadmissibles. Les monades ont donc commencé absolument ; elles *vivent* dans le temps, mais elles n'ont pas leur formation dans le temps ; ce sont des substances créées.

Des substances créées supposent un Créateur. Le monadisme, par suite, se trouve lié à la conception d'une cause première. « Dans la considération du monde, dit M. Renouvier, nous trouvons trois points de vue possibles seulement : 1° le monde en soi, éternel ; 2° le monde avec un commencement premier des phénomènes, qui serait sa donnée pure et simple, à l'origine des temps ; 3° le monde avec un semblable commencement, mais un commencement identifié avec l'effet d'une cause qui est une volonté au delà de laquelle on ne remonte point. Et c'est là la création[1]. » La première de ces hypothèses doit être écartée, en raison de son caractère infinitiste. La seconde, quoique non contradictoire, est celle d'un commencement sans cause ; elle est « insuffisante, incomplète, étrangère à l'entendement ». La troisième hypothèse reste. « La création se définit comme un acte de volonté, de cela seul qu'elle est un fait premier de causalité, par la raison que l'idée propre, essentielle et fondamentale de la cause, avant le phénomène, n'est autre chose que l'idée de la volonté. » Ainsi l'hypothèse des monades réclame celle de l'acte créateur, qui est incompréhensible, et qui entraîne elle-même celle d'une cause première, non moins incompréhensible, mais qui ne

1. De l'Idée de Dieu (*Année philosophique*, 1897, p. 32).

l'est pas autrement, ajoute M. Renouvier, que l'existence en soi et par soi de la *Nature,* dite *nécessaire,* admise dans la vieille métaphysique.

En second lieu, vient l'hypothèse de l'harmonie préétablie. Elle est indispensable à la compréhension des rapports mutuels des monades. Les monades, dit Leibniz, n'ont pas d'influence directe les unes sur les autres. Elles ne peuvent avoir d'effet que par l'intervention de Dieu, « en tant que dans les idées de Dieu une monade demande avec raison que Dieu, en réglant les autres dès le commencement des choses, ait égard à elle. Car puisqu'une monade créée ne saurait avoir une influence physique sur l'intérieur de l'autre, ce n'est que par ce moyen que l'une peut avoir de la dépendance de l'autre... Or cette liaison ou cet accommodement de toutes les choses créées à chacune et de chacune à toutes les autres fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu'elle est, par conséquent, un miroir vivant perpétuel de l'univers[1] ».

Cette conception, trop visiblement déterministe, ne pouvait pas être acceptée telle quelle par le néo-criticisme, qui l'a modifiée en conséquence, afin de la concilier avec la liberté. Voici comment M. Renouvier entend l'harmonie préétablie :

« L'analyse de la relation de causalité ne peut jamais que nous laisser en face de ce rapport élémentaire et radical de deux faits, qui consiste en ce que l'un étant donné, l'autre toujours l'accompagne ou lui succède. Un rapport de ce genre peut se nommer une harmonie. Et cette harmonie, si on la considère dans l'ensemble et dans la suite de tous les cas possibles où elle s'observe, n'est autre chose que l'ordre du monde, représenté dans son intégrité comme un faisceau de causes et d'effets reliés entre eux dans l'espace et dans le temps. Cet ordre est pour nous une donnée, autant que notre connaissance peut s'étendre. Il faut l'appeler une *harmonie préétablie*[2]. »

On peut comparer l'harmonie préétablie à une fonction mathématique supposée étendue à l'universalité des phénomènes, avec cette nuance toutefois qu'elle n'est ni une loi de *conséquence mathématique,* ni une loi de *conséquence*

1. *La Monadologie*, §§ 51 et suiv.
2. *La nouvelle Monadologie*, p. 21.

logique, mais la loi de *conséquence naturelle*, qui régit les causations psychiques et physiques.

Maintenant comment l'harmonie préétablie s'accorde-t-elle avec la liberté? Les monades ont une activité spontanée. « Il n'y a nul obstacle logique opposable à cette pensée : que les monades sont les sièges de modifications internes rigoureusement spontanées, c'est-à-dire non déterminées par des antécédents soit internes, soit externes. N'étant pas liées à autre chose qu'à la simple existence des monades qui en sont les causes, ces modifications ne sont donc pas nécessaires. Elles ne laissent pas de produire des effets nécessaires qui leur sont attachés par l'harmonie préétablie[1]. »

Ces variations spontanées des monades quant à leur être interne, qui se répercutent au dehors suivant des lois nécessaires, deviennent, dans les monades supérieures, raisonnables, le pouvoir de donner naissance à des séries de phénomènes capables de modifier l'état des rapports donnés et de ceux qui sont à venir, c'est-à-dire le *libre arbitre*. Le libre arbitre change profondément l'application de l'harmonie préétablie, mais « il n'en altère ni la conception scientifique, ni la nature en ce qui regarde l'ordre universel des choses et le développement de ses fonctions prédéterminées ».

En résumé, déterminisme dans les effets extérieurs, et spontanéité ou liberté dans les causes internes sont les deux aspects de l'activité des monades et de leur tout, l'univers, selon qu'on l'envisage par le dehors, phénoménalement, ou par le dedans, substantiellement. L'harmonie préétablie régit la causalité, en tant qu'elle représente la dépendance mutuelle des états, perceptions ou représentations des monades, mais elle ne s'étend pas à la *causalité de la cause*, en tant qu'elle représente l'activité en elle-même des monades, c'est-à-dire leur devenir spontané, qui n'est, en soi, ni perception, ni représentation.

Dans l'idéalisme monadiste, les trois hypothèses de la monade, de sa création et de l'harmonie préétablie se tiennent de façon que la première, qui, à vrai dire, nous occupe seule ici, ne peut être posée à part, sans les deux autres. C'est à la fois la force et la faiblesse de cette métaphysique.

1. *Ibid.*, p. 23.

Sa force, parce que l'hypothèse des monades dénote un progrès sur l'œuvre négative et destructive de la dialectique idéaliste jusqu'à et y compris Kant. L'analyse de la perception, puis l'esthétique transcendantale ont détruit l'ancienne croyance à la réalité des corps, de la matière et de l'étendue. A la réalité extérieure, elles ont substitué la réalité intérieure de la conscience. Mais quand il s'est agi de s'expliquer et de s'entendre sur cette seconde réalité, ni l'empirisme, ni le criticisme ne sont venus à bout des difficultés qui ont surgi. Le monadisme prétend en avoir raison ; il précise le problème, il essaie — tentative éminemment digne d'attention — de définir la réalité ou l'être interne, l'âme ou l'esprit, et c'est une incontestable supériorité de vouloir compléter ainsi les négations de l'analyse préalable par une conception positive de l'être tel que l'idéalisme se voit dans la nécessité de l'envisager. Mais cette précision ne va pas sans une systématisation et un essai d'explication intégrale du donné. Présentée seule, la notion des monades, pluralité et coexistence de substances, nous place en face de questions qu'il est impossible d'écarter. Les monades remplacent les corps, et le métaphysicien, vis-à-vis d'elles, se trouve à peu près dans la situation du physicien, vis-à-vis des êtres matériels. En effet, si on dit seulement que la réalité est un ensemble de substances simples, conçues sur le modèle du moi individuel, on ne fait guère qu'aiguiser la curiosité métaphysique, et on ne la satisfait point par cela seul. Aussitôt se pressent les questions touchant l'origine, les rapports et la fin des monades. Si on se contentait de poser l'existence des monades, sans plus, on recommencerait, avec des atomes spirituels, les errements de l'ancien atomisme matérialiste. Quelle différence y aurait-il finalement entre ces substances simples, existant par soi, douées de l'éternelle existence, et les atomes éternels de Démocrite et d'Épicure? On tournerait le dos au but. De là vient que les questions touchant l'origine et les rapports des monades entre elles sont solidaires de la première affirmation qui les pose et que les réponses que le monadisme y fait ensuite sont parties intégrantes de la définition même des monades.

Or cette solidarité est une cause de faiblesse. Le monadisme est engagé dans la théologie. Il est lié à la croyance en un Dieu créateur, et ne compromet-il pas dès lors de façon irrémédiable son caractère d'hypothèse scientifique?

La volonté divine, créatrice des monades et de l'harmonie qui règle leurs rapports extrinsèques, n'est-ce pas le mystère de l'inconnaissable et de l'absolu replacé au sommet de l'explication des choses? N'est-ce pas, après Kant, invoquer à nouveau le noumène pour expliquer le phénomène ? Peu importe du reste que l'on conçoive Dieu, non comme l'absolu, possédant les attributs contradictoires de l'infini actuel, mais plutôt comme une personnalité parfaite, encore que revêtue d'attributs anthropomorphiques. Le Dieu créateur des monades est, à tout point de vue, l'incompréhensible personnifié et objectivé. Il n'existe pas dans le temps, car « les monades n'ont point leur formation dans le temps », et il accomplit cependant des actes créateurs, que nous sommes contraints de nous représenter comme des commencements absolus, c'est-à-dire des événements dans le temps. Et si on conteste que les commencements des monades soient des actes *dans le temps* et si on affirme qu'ils constituent eux-mêmes l'*origine* du temps, nous demanderons comment cette *pluralité* d'actes, déterminant une pluralité d'origines, n'engendre pas aussi une *pluralité de temps*. Ne devrait-il pas y avoir, dans cette hypothèse, autant de temps que de monades, et toutes ces durées ne devraient-elles pas être incommensurables entre elles et hétérogènes les unes avec les autres ? Comment, par suite, concilier cette diversité d'origine des durées individuelles propres à chaque monade avec l'unité homogène du temps, dans lequel toutes les monades vivent et se développent ?

Ce n'est là qu'une, entre maintes, des difficultés inhérentes à la théologie du monadisme. La doctrine se fonde sur un faisceau de mystères et d'hypothèses arbitraires. « La pensée qui tient à se comprendre, dit M. Renouvier, pose partout des termes premiers, des origines, des limites[1]. » Soit ; mais l'axiome logique, *non multiplicanda entia*, etc., n'autorise nullement à remplacer l'hypothèse de la substance unique par celle des substances multiples créées par une substance unique. Les deux explications sont, au même degré, empreintes de l'esprit de la vieille métaphysique, et de ces pseudo-explications la pensée moderne ne veut plus. Sa ligne de conduite, devant l'inconnaissable et l'absolu, est de s'abstenir, et de ne pas même laisser supposer, par un incoer-

1. Du Principe de relativité (*Année philosophique*, 1898, p. 19).

cible besoin d'expliquer l'inexplicable, qu'elle attribue encore à ces concepts derniers une signification quelconque, même symbolique ou mythique, dont on puisse tirer un roman cosmogonique, pour des fins religieuses ou éthiques, quelque hautes et respectables qu'elles soient, d'ailleurs.

III. — Le monadisme est contraire au principe de l'idéalisme critique.

Le monadisme, de plus, enfreint les règles de la critique, bien que, dans la forme actuelle que lui a donnée M. Renouvier, cette doctrine se réclame de Kant autant que de Leibniz.

Dans ses premiers écrits, M. Renouvier était le défenseur écouté du phénoménisme. La représentation, disait-il, n'implique que ses propres éléments ; toute connaissance est enfermée dans la catégorie de relation. Au nom du principe de la relativité, le néo-criticisme combattait à la fois la fiction de la substance et l'illusion de l'inconnaissable. Or le monadisme restaure la substance et nous ramène, avec l'hypothèse de la création, devant l'inconnaissable : la volonté créatrice, inaccessible, impénétrable. En formulant l'hypothèse des monades, le néo-criticisme contredit ouvertement sa propre méthode. Comment, si on enferme la raison explicative dans la catégorie de relation, poser l'existence de sujets *absolus* (car on ne peut entendre autrement l'idée de puissances représentatives antérieures à toute représentation) ? Qu'y a-t-il au fond de l'idée de monade, sinon la négation expresse du principe de relativité ? Selon ce principe, le sujet ne peut pas être posé sans l'objet. Or la puissance représentative, étant un pouvoir de faire naître des représentations, n'est rien autre que le sujet isolé de l'objet et antériorisé par rapport à l'objet. De deux choses l'une : ou la monade ne préexiste pas à la relation interne qui est la représentation, par laquelle elle se dédouble en elle-même en sujet et en objet, et alors la monade n'est que la représentation, le fait de conscience, la pensée de l'être ; elle n'est pas cet être substantiel, émané de la Volonté créatrice, libre et néanmoins prédestiné à la vie éternelle ; ou bien, la monade préexiste à la représentation, à la conscience et à la pensée, et le principe de relativité, ne s'appliquant pas à la monade, n'a pas l'universalité qu'on lui reconnaissait d'abord. On retombe en plein réalisme ontologique ; la monade et son Créateur

sont des produits de la métaphysique de la Chose, de même que la volonté impersonnelle de Schopenhauer.

Ainsi, par sa signification première, le concept de monade dépasse les bornes du relativisme. La monade n'est qu'apparemment définie par des relations, puisqu'elle est le contenant préalable de toute relation et qu'aucune relation ne peut être donnée en dehors d'elle ou avant elle. Son indispensable complément, l'harmonie préétablie, consomme la rupture avec le réalisme phénoméniste. Comment, en effet, la critique nous apprend-elle à envisager le rapport de causalité ? Comme une forme *a priori* de la connaissance. Les phénomènes ne sont pas seulement présentés dans le temps et dans l'espace, admettant entre eux des rapports de succession et de coexistence ; ils sont, de plus, *causes et effets les uns par rapport aux autres*. Dans le rapport de causalité, dit M. Renouvier, l'analyse ne peut jamais que nous laisser en face de ceci, qu'un fait étant donné, l'autre toujours l'accompagne ou lui succède. Or cette appréciation, qui ramène la causalité à une succession ou une coexistence constante, à une *répétition intégrale* d'événements quand leurs antécédents sont intégralement reproduits, est le point de vue empirique, mais n'est pas le point de vue critique. L'originalité de la conception kantienne de la causalité consiste justement à nier la possibilité d'une analyse de l'idée de cause et de la réduction de la relation causale à celle de succession ou de coexistence constante. Lorsqu'on l'admet, l'analyse de Hume conduit au phénoménisme pur, c'est-à-dire au scepticisme et à la stérilité de la pensée spéculative. C'est précisément contre cette inévitable et dangereuse conséquence que Kant invoque la féconde théorie des jugements synthétiques *a priori*. La notion de cause est une catégorie, le jugement de causalité un jugement synthétique *a priori* ; cela veut dire que la notion est inanalysable, irréductible à des notions plus simples ou plus primitives, et que le jugement, étant synthétique, ne se déduit d'aucun jugement antérieurement émis, et étant *a priori*, ne dérive pas de l'expérience, mais la détermine, et, au lieu d'être un résultat de la connaissance du monde, est au contraire la condition sous laquelle le monde est susceptible de devenir objet de connaissance. Faute d'une compréhension suffisante de l'idée d'*a priori*, le néo-criticisme se condamne, par sa conception d'abord empirique de la causalité, à rétrograder jusqu'à Hume. Mais ce n'est là qu'une

phase transitoire, et l'hypothèse des monades l'en fait bientôt sortir. Le rapport de succession ou de coexistence constante peut se nommer une harmonie, ajoute M. Renouvier. Pourquoi une « harmonie » ? Parce que l'on sent le besoin de donner une *raison* de ce rapport, une raison extrinsèque et suffisante qui l'explique et qui dépasse le phénoménisme insuffisant. Nous voici de ce fait revenus encore plus en arrière, à Leibniz, et au réalisme ontologique. L'harmonie préétablie, expression de théologien, autre nom, nom mystique, du principe de causalité, réalisé dans le monde créé par la Volonté divine, après avoir été pensé par l'Intelligence de cette Volonté. Pour Leibniz, c'est une sorte de tableau de l'ordre du monde, tracé d'avance dans l'Intellect divin. M. Renouvier se garde d'adhérer à une opinion aussi franchement déterministe ; mais est-il libre de la rejeter et doit-on tenir compte de ses déclarations antérieures? Une harmonie préétablie est un ordre préexistant et idéal, qui se réalise ensuite dans le temps et dans l'espace ; nous n'apercevons aucun moyen de l'entendre autrement. Cet ordre enveloppe et surpasse les ordres perçus par les monades, comme la volonté créatrice enveloppe et surpasse l'être des monades. La perception de cet ordre, sa présentation dans la conscience individuelle, n'est possible que parce que son idée est *extérieure* à la monade, et que la monade, miroir du monde, réfléchit avec le monde l'intention souveraine de par laquelle le monde existe. Or cet ordre préexistant n'est-il pas l'idée même, l'idée toute humaine de la causalité, projetée dans la transcendance divine ? L'harmonie préétablie, sans l'idée de causalité qui la rend compréhensible, est une hypothèse vide de sens ; loin d'expliquer la causalité, et *a fortiori* de l'engendrer, l'harmonie préétablie n'est qu'un concept dérivé du principe de causalité, puis transporté par l'imagination métaphysique dans le domaine transcendant des idées divines. Une conception de ce genre est marquée au sceau du réalisme. Elle présuppose l'existence de la relation causale antérieurement à la matière sur laquelle celle-ci s'exerce ; elle en détache l'être de la connaissance phénoménale qu'il implique ; en un mot, elle la réalise. Elle ne rend compte de l'accord entre les perceptions des monades que parce qu'on postule implicitement la possibilité de cet accord, indépendamment des perceptions elles-mêmes, pétition de principe dogmatique et réaliste au premier chef, contre laquelle l'idéalisme

critique tout entier n'est qu'une longue et décisive protestation ; aussi peut-on s'étonner de la voir invoquer dans une doctrine qui prend, par ailleurs, le nom de néo-criticisme.

Parlerons-nous de la difficulté de concilier l'harmonie préétablie avec la croyance à la liberté ? Une discussion sur ce point nous écarterait de l'objet de ce travail. Signalons-la sans nous y arrêter. Nous voulons seulement faire remarquer ici combien la notion de cause, dans l'idéalisme monadiste, s'éloigne de l'interprétation criticiste. Le relativisme de M. Renouvier est une nouvelle manière de réalisme ; il incline visiblement à concevoir la causalité dans le sens de la *relation en soi* entre un antécédent et un conséquent (ou entre deux existants), comme un ordre sériel, comme une ligne ou un faisceau de lignes sur lesquelles causes et effets s'enchaînent et se suivent bout à bout. Telle paraît être dans cette doctrine l'image de la causalité phénoménale. Image qui appelle naturellement l'hypothèse d'une cause première et de premiers commencements, par suite de l'impossibilité de l'infini numérique. Et, d'autre part, l'idée de causalité phénoménale ne fait pas double emploi avec l'idée d'harmonie préétablie ; celle-ci, au contraire, la justifie ; elle joue le rôle d'une cause transcendante ou de la raison métaphysique de la causalité phénoménale. Or une pareille conception de la causalité à deux degrés n'est-elle pas étrangère et contraire à la thèse de l'*a priori* ? C'est moins l'ordre *en lui-même*, la relation d'antécédent à conséquent, que Kant considère, que l'acte même du sujet pensant, par lequel un ordre est assigné aux phénomènes. En tant qu'elle est une catégorie ou une forme *a priori* de l'entendement, la causalité n'est pas la notion réaliste de l'ordre en soi, elle est l'imposition par le sujet d'un ordre aux objets, elle est l'action même d'ordonner le chaos primitif des sensations et des perceptions. Et que s'en suit-il ? C'est qu'ainsi posée, la causalité est véritablement une catégorie, et véritablement *a priori*, qu'elle ne s'explique pas plus que les intuitions de temps et d'espace, et qu'il n'existe aucune raison de l'ordre des phénomènes constatés par la science en dehors de la science elle-même. Étant l'œuvre du sujet connaissant, la catégorie de causalité a une valeur objective par cela seul qu'il n'existe d'objet que pour un sujet.

Mais les fins religieuses et morales de son système, monothéisme et liberté, empêchaient M. Renouvier de s'en tenir à

la pure théorie kantienne de l'*a priori*. En déniant à la spéculation métaphysique le droit d'attribuer à la réalité objective de l'ordre causal une valeur absolue en soi, la critique réfute à l'avance le dogme de la création personnelle et celui de la liberté des monades raisonnables ; il les réduit à l'état de *postulats* de la raison pratique. La création et l'acte libre impliquent, en effet, des causes extérieures et supérieures à la causalité phénoménale ; d'où la nécessité théorique de subordonner cette notion positive à une hypothèse qui dépasse et enveloppe l'ordre des phénomènes, laquelle ne peut être que la causalité préconçue dans la Pensée divine, c'est-à-dire l'harmonie préétablie.

IV. — L'hypothèse monadiste, quoique apparemment nécessaire, est une pétition de principe.

Le point de départ apparent du monadisme — comme celui de l'atomisme — est dans le syllogisme suivant : tout composé implique l'existence d'éléments simples ; or il existe des composés; donc il existe des éléments simples. On ne prend pas garde à la véritable signification de la mineure : « Il existe des composés. » Quand je dis qu'il existe des composés, je sous-entends : « par rapport au sujet pensant », et je n'entends nullement affirmer par là l'existence en soi des composés, ce qui supposerait une conception réaliste et non critique de la catégorie de quantité et de l'idée de composition. L'existence des composés est relative à mon sujet, à ma perception et à ma notion de la réalité. Il en résulte que l'existence des substances simples est affectée de la même relativité, qu'elle ne saurait être assimilée à l'existence absolue et à la réalité fondamentale, base première, assise génératrice de la perception et de l'entendement. L'être simple *spirituel* n'est donc pas plus une réalité *en soi* que l'être simple *matériel*. La monade, comme l'atome, sont des notions corrélatives de la multiplicité numérique qui constitue pour nous le monde, tel que nous le percevons d'abord, et tel que nous le pensons ensuite, par le moyen de la ressemblance, de la différence et du nombre; et si, d'une part, la critique idéaliste nous oblige à renoncer au réalisme touchant l'atome matériel, en raison des contradictions qu'enveloppe sa notion, elle ne nous autorise point, d'autre part, à conserver la croyance à l'atome spirituel, parce qu'il ne suffit pas qu'une

notion soit exempte de contradiction pour être l'expression du réel en lui-même.

Remarquons en passant que le criterium de nécessité logique n'a ici qu'une valeur négative. L'analyse décèle des contradictions insolubles dans l'idée d'atome et dans l'idée d'espace. De la nécessité de la non-contradiction on conclut avec raison que ni l'atome ni l'espace ne sont des réalités en soi ; l'analyse nous conduit à considérer l'atome comme un symbole de la réalité, dont les contradictions attestent la double nécessité d'admettre des unités constituantes pour les composés et de poursuivre à l'infini la recherche de ces unités ; elle nous apprend de même que l'espace, enfermant la coexistence d'une infinité actuelle de parties, qui sont chacune de l'espace, ne peut être affirmé comme une réalité indépendante de l'esprit, car il faudrait admettre à la fois que cette existence est ce qu'elle est et qu'elle ne l'est pas, réalisée sans l'être, composée d'éléments qui s'évanouissent dès qu'on veut les saisir afin de les considérer en eux-mêmes. Une fois la contradiction mise à nu dans un objet, sa réalité s'évanouit, car l'affirmation de l'existence d'un objet quelconque comporte, en première condition, celle de son identité avec soi. La pensée sombrerait dans un vertige si la loi de l'identité pouvait être enfreinte un seul instant, avec l'affirmation d'une réalité contradictoire et reconnue telle.

Mais le rôle de la logique analytique s'arrête là. Elle peut bien nous apprendre qu'une chose donnée n'est pas ce que nous croyions, faute de l'analyse suffisante de l'idée que nous en avions ; mais elle ne peut pas produire de nouvelles données, suppléer l'expérience, ni à plus forte raison la dépasser, en nous découvrant des réalités qui lui seraient inaccessibles. Lorsque, des perturbations observées dans la marche d'une certaine planète, Leverrier déduisit par le calcul l'existence d'une planète nouvelle, que nul télescope n'avait encore aperçue, la nécessité de sa déduction correspondait à une réalité parce qu'elle ne franchissait pas le domaine de l'expérience et qu'elle s'appliquait expressément, au contraire, à une expérience possible, que l'astronome Galle tenta et réussit aussitôt après. Il en est de même de toutes les déductions que l'expérience vérifie ; leur valeur positive vient de l'expérience ; limitée au phénomène, la prévision scientifique est relative aux conditions sous lesquelles le réel est objet de perception et de connaissance ; elle ne concerne ni

l'au-delà de la perception et de l'expérience, ni l'antérieur à la perception et à l'expérience. Or la monade, réalité métaphysique, par hypothèse, réalité supra-phénoménale, est cet au-delà et cet antérieur aux données de l'expérience, à l'expérience même et aux catégories. Matière et formes de la connaissance sont l'apparence et les conditions de l'apparence de l'activité monadique. C'est pourquoi la nécessité de la déduction de la monade n'est pas la preuve de son existence, car son existence même est, dans la doctrine que nous examinons, le principe supérieur duquel découle l'existence de l'esprit et de ses lois. La monade est conçue comme nécessaire, mais sa nécessité n'est synonyme de réalité qu'autant qu'on suppose — et c'est ce qui est en question — que son existence est la raison profonde de sa nécessité.

V. — Hiatus entre l'hypothèse monadiste et le « Cogito » cartésien.

Toutefois, on ne ferait de cette importante doctrine idéaliste qu'une critique superficielle si on se contentait de la réfuter en s'en prenant à la définition verbale de la monade, « substance simple dont l'existence est impliquée par l'existence des composés ». Si la monade n'était que la substance simple, c'est-à-dire l'unité constituante de la multiplicité des choses, elle ne serait encore qu'une sorte d'atome non figuré, l'élément d'une simple collection numérique ; elle ne répondrait pas à l'intuition éminemment idéaliste qui l'a imaginée. La simplicité de la monade n'est pas seulement celle de l'unité vis-à-vis du nombre, et la catégorie de quantité ne suffit pas à épuiser le contenu de sa notion. Sa simplicité est qualitative et psychique, bien plus que quantitative et physique. Elle exprime l'*unité de la conscience* et de l'esprit individuel, l'*indivisibilité du moi*. La réalité que l'idéalisme monadiste substitue à la réalité matérielle ou étendue, c'est celle de la conscience, envisagée dans la multiplicité numérique des êtres sentants et pensants. C'est cette réalité des consciences particulières, que nous devons maintenant considérer.

L'origine véritable du monadisme (comme d'ailleurs de tout l'idéalisme moderne) remonte à Descartes et au *Cogito*. Je pense, donc je suis. Mon existence d'être pensant est la vérité suprême et en même temps la réalité fondamentale.

En fait, le *Cogito* identifie l'être et la pensée, et il les identifie dans l'acte même de penser. C'est ce qu'il ne faut pas perdre de vue. Le *Cogito*, par suite, n'apprend rien sur le moi, sur la nature intime de la conscience et de la pensée individuelle, en dehors de la pensée même. *Cogito, ergo sum*; c'est tout ce qu'on peut légitimement affirmer, et il n'est même pas permis d'ajouter : *sum res cogitans,* car de cette manière on déterminerait par un attribut l'existence impliquée dans la pensée, et par un attribut qui serait l'acte de penser considéré comme un objet ; or, ou cette détermination n'est qu'une variante du *Cogito* et elle n'ajoute rien à sa signification, ou elle a pour but de spécifier la nature du sujet pensant, et de l'opposer par une propriété, le *cogitare,* à d'autres choses qui en seraient dépourvues, qui seraient *res non cogitantes,* déduction que n'autorise point la pure constatation exprimée par la proposition initiale, Descartes, en effet, a prévu cet emploi abusif de son principe, et il n'a pas admis qu'on l'interprétât à la manière d'un enthymème, dont la majeure sous-entendue serait : toutes les choses pensantes existent.

Le *Cogito* n'est donc pas, à proprement parler, l'expression de la réalité de la personne ou de l'individu *moi,* révélée à la conscience comme étant une réalité privilégiée, possédant de toute évidence l'existence objective. Le *Cogito* exprime seulement l'existence prouvée par son affirmation, ou la pensée, et sa formule n'isole pas le sujet *je* du *je pense,* pour le poser ensuite objectivement devant la réflexion comme une chose particulière quelconque.

Inversement, le *Cogito* n'exprime pas non plus, ainsi qu'on l'a soutenu, la réalité objective de la pensée impersonnelle. Il n'équivaut pas à cette proposition : *il y a de la pensée.* Car il est à noter que dès qu'on l'énonce de cette manière, on objective la pensée, et, en quelque sorte on la spatialise, on la projette dans un milieu extérieur et *on assimile les choses à de la pensée.* Le principe cartésien, croyons-nous, se tient à égale distance de ces deux extrêmes ; il n'identifie pas la pensée à la *personne* consciente, et il n'abolit pas non plus la réalité de la personne en identifiant la conscience à la pensée *impersonnelle.* Il énonce strictement le fait évident et nécessaire par excellence, à savoir l'existence prouvée par son affirmation, et c'est ce qui en fait la valeur et l'érige en principe de l'idéalisme, parce qu'il est l'expression directe

de la certitude en soi, ni subjective, ni objective primitivement.

Des deux interprétations extrêmes du *Cogito* émanent deux espèces bien distinctes d'idéalisme.

Si on prend pour principe la réalité du *moi*, de la pensée individuelle, on est dans l'idéalisme psychologique et on se voit obligé d'en accepter la conséquence ontologique, le monadisme. Si on attribue un sens impersonnel à la réalité affirmée par le *Cogito*, on est, avec Spinoza, sur la voie du panthéisme, et, après Kant, sur la voie de l'idéalisme absolu. Pour Fichte et pour Hegel, la réalité, comme nous l'avons vu, c'est l'esprit ou l'idée, esprit et idée impersonnels, catégorie universelle, supérieure à la catégorie de personnalité et la renfermant[1].

Or ces deux interprétations sont, à notre avis, erronées parce qu'elles inclinent toutes deux au dogmatisme. Le *Cogito*, qu'on ne l'oublie pas, est le premier moment de la réflexion après le doute méthodique, c'est-à-dire après qu'elle s'est affranchie de toutes les croyances dogmatiques, et le *Cogito* ne sera le principe réformateur et véritablement fécond qu'à une condition : qu'on ne s'en serve pas aussitôt pour rétablir des assertions dogmatiques.

Mais revenons aux rapports du monadisme avec le principe cartésien. M. Pillon croit à une filiation directe et légitime : « Bien entendue, dit-il, la méthode de Descartes menait à ne voir dans le monde que des individualités mentales, c'est-à-dire conçues sur le type du moi. Je me connais comme pensant, comme esprit, par conscience ou sentiment intérieur, c'est-à-dire par expérience psychologique. Je sais qu'il existe d'autres êtres pensants, d'autres esprits, par les signes de conscience qu'ils me donnent et qu'interprète mon expérience psychologique. Je ne confonds pas mon esprit, que je connais directement, avec les autres esprits, que je connais indirectement ; je ne les confonds pas les uns avec les autres ; leurs différences m'apparaissent dans les signes de conscience, par lesquels je vois, j'entends chacun d'eux

1. Nous avons choisi pour exemples de l'idéalisme absolu (qu'on pourrait appeler l'idéalisme *impersonnel*) les systèmes de Fichte et de Hegel, parce que ce sont les plus célèbres. Mais ce type d'idéalisme a eu bien d'autres interprètes. Voir notamment : P. Lesbazeilles, *Le Fondement du Savoir* ; J. Lachelier, *Psychologie et Métaphysique* ; parmi les travaux de langue française.

s'affirmer comme moi pensant. Chaque esprit a sa pensée propre, sa conscience propre, qui en fait une individualité distincte et irréductible. Ainsi le *Cogito* et les inductions qui s'y rattachent impliquent la multiplicité des individualités mentales[1]. »

Oui, si on interprète le *Cogito* dans un sens dogmatique, et si on le transforme en : *Cogito, ergo sum res cogitans.* Mais c'est justement ce qui peut et doit être contesté. Une idée et une seule comporte nécessairement l'existence de son objet, c'est l'idée de la pensée ou de l'affirmation même, l'idée de la conscience rationnelle et réfléchie, non l'idée de la conscience sensible et spontanée. Telle est la vérité qu'énonce le *Cogito*. Elle entraîne nécessairement sans doute la forme *personnelle* de la pensée, parce que l'affirmation suppose un sujet ; mais, si on s'en tient là, et c'est la seule attitude conforme au doute méthodique, rien n'autorisera à séparer la forme de son contenu et à la considérer à part. Aussitôt posé, le sujet devient objet ; il cesse d'être le sujet, d'être de la pensée en acte, la pensée en soi, pour devenir la *chose*, le fantôme du réalisme et de l'ontologie. La *res cogitans*, c'est l'erreur du dogmatisme prékantien, l'embryon du moi-substance et de l'âme-substance. Je pense, et je constate ainsi mon existence, cela est indéniable, mais qu'est-ce que le *je* qui pense, antérieurement au *je pense*? Je l'ignore, et le *je pense* ne me l'apprend pas. La constatation du fait de la réflexion est si loin de prouver la multiplicité des individualités mentales qu'elle n'implique même pas l'unité absolue du sujet de la pensée, c'est-à-dire son unité indépendamment de l'attribut *pensée* qui le définit et sans lequel il n'est plus qu'une entité vide.

Unité, individualité, substantialité, sont des concepts qui ne se déduisent pas analytiquement du concept de pensée ; s'ils s'en déduisaient analytiquement, l'existence, qui enveloppe la pensée et son concept, les envelopperait aussi, ils correspondraient à des objets existants comme la pensée même. Mais ils s'en déduisent, a dit Kant, transcendantalement, c'est-à-dire en tant que catégories, ou formes *a priori* de la pensée. Il reçoivent leur existence de la pensée, c'est-à-dire en tant qu'ils expriment l'acte du sujet pensant lui-

1. F. Pillon, Critique du panthéisme spinoziste (*Année philosophique*, 1898, p. 103).

même, et en tant qu'objectivés, ils sont cet acte dédoublé par la réflexion; mais ils ne possèdent pas d'eux-mêmes l'existence, par la vertu propre de leur signification, privilège qui n'appartient qu'à la seule pensée.

Unité, individualité, substantialité sont des catégories ; en d'autres termes, ce sont des moments de la pensée, correspondant à ce que Kant nomme jugements synthétiques *a priori*. La fonction de ces jugements est d'imposer un cadre à l'objet et de conditionner l'idée que nous nous en faisons. Prétendre qu'ils appartiennent à l'existence de l'objet sans son idée, c'est reprendre les habitudes de raisonner de l'ancienne métaphysique et croire que les choses existent comme nous les pensons, mais non parce que nous les pensons.

Le monadisme est un dernier rempart de la fiction réaliste. Le sujet du *Cogito* est identifié à une substance, âme ou monade, et l'on ne fait pas attention que cette identification dépasse la sphère dans laquelle le sujet du *Cogito* s'affirme. Le monadisme raisonne comme si la pensée dépendait de l'existence préalable d'un *moi* dont la pensée serait une fonction, une propriété, nous dirions presque un *accident* (car, dans le cas contraire, la réalité de la monade, n'étant que la réalité de la pensée, du jugement et de la réflexion, échapperait à toute définition par des idées extrinsèques, telles que l'unité et la substantialité). Or, par ces définitions, le monadisme ne renverse-t-il pas apparemment le rapport du sujet à la pensée et ne va-t-il pas jusqu'à dénaturer l'essence du principe cartésien, que Descartes, du reste, avait méconnue dans les développements de son propre système? Dans le *Cogito*, l'union du sujet et de la pensée est indissoluble. Antérioriser le sujet par rapport à la pensée, ou la pensée par rapport au sujet, c'est détruire la profonde harmonie du *Cogito* et, par là, inévitablement en altérer la vérité. Le monadisme isole le sujet, la personne ; le panthéisme idéaliste isole la pensée ; l'un et l'autre recréent des entités en lesquelles reparaît la fiction du réel absolu, c'est-à-dire non relatif à son affirmation. Personnel dans son expression, mais impersonnel dans sa signification, le jugement de la réflexion affirme le moi et la pensée comme un couple inséparable. Vouloir remonter jusqu'à l'existence en soi de l'un ou l'autre des deux termes, pris séparément, c'est vouloir, par le jugement, rompre

l'unité du jugement et saisir un absolu par delà la nécessité absolue elle-même.

VI. — La pluralité des monades et le préjugé réaliste.

De la discussion précédente, ce qu'il importe de retenir, c'est qu'il n'est pas de relation nécessaire entre l'existence du jugement de la réflexion et l'existence de la monade. Le paralogisme qui consiste à conclure de l'un à l'autre est assez comparable à l'erreur de l'argument ontologique. L'idée de l'être nécessaire — *distingué de l'être en général* — ne prouve pas son existence. De même, la nécessité du *je pense* n'entraîne pas l'existence de la substance *moi*, posée comme condition première et nécessaire du *je pense*.

A plus forte raison, l'existence des monades *extérieures*, du *non-moi*, conçu à l'imitation du moi et répété à plusieurs exemplaires, est-elle une hypothèse aussi invérifiable et aussi peu fondée métaphysiquement.

Une hypothèse invérifiable. En effet, nulle expérience n'est un criterium infaillible de l'existence d'autres consciences que la mienne. « Je sais, écrit M. Pillon dans le passage cité plus haut, qu'il existe d'autres êtres pensants, d'autres esprits, par les signes de conscience qu'ils me donnent et qu'interprète mon expérience psychologique. » Remarquons d'abord que cette interprétation de l'expérience n'est qu'une induction probable, mais n'est pas une preuve métaphysique. Mon expérience me fournit des sensations et des images auxquelles s'applique mon entendement, en un mot, des représentations. Lorsque je groupe certaines d'entre elles autour d'un sujet pensant, conçu comme un objet extérieur, c'est-à-dire en dehors de ma conscience, j'obéis à la loi de l'objectivation et je réalise le sujet externe de la conscience, de la même manière que je réalise les sujets des qualités sensibles, les corps visibles et tangibles, voire même les derniers éléments constitutifs de la matière. L'interprétation des signes de conscience n'est pas moins empirique que celle qui consiste à prendre la réalité de mes sensations pour la réalité d'un non-moi. La preuve en est qu'il n'y aurait aucune raison de s'arrêter dans cette spiritualisation du monde extérieur, et que je pourrais, à la rigueur, supposer de la conscience partout où je constate de

la réalité sensible ; ainsi qu'en témoigne l'animisme ou l'hylozoïsme des religions primitives. Pourquoi certaines images auraient-elles le privilège d'envelopper un sujet conscient, plutôt que certaines autres ; pourquoi le système de représentations que j'appelle un *homme* ou un *animal* serait-il un signe de conscience plus évident et plus sûr que le système de représentations que je nomme une *pierre*? Par la nature et l'enchaînement de ces représentations, dira-t-on? Qui ne voit que c'est là simplement affaire de degré, ou, si on veut, de convention? L'animisme n'est pas moins irréfutable empiriquement que le réalisme du sens commun. Si l'idéalisme psychologique est obligé d'admettre un je ne sais quoi d'extérieur, qui sert de soutien et de cause aux représentations, on conviendra qu'il serait plus conforme au principe d'analogie d'imaginer invariablement ce substrat d'après le modèle de la conscience. On le déterminerait ainsi par une idée en apparence plus concrète et moins vide que celle de l'existence toute nue, réalité inconnaissable (Kant, Spencer et l'agnosticisme en général), ou permanence incompréhensible d'une possibilité de sensations et de représentations (Stuart Mill et l'idéalisme empirique). L'expérience ne prouve pas plus l'existence des esprits qu'elle ne prouve l'existence des corps. Dans un cas comme dans l'autre, elle objective des données impliquant l'existence du sujet percevant, et qui ne seraient rien sans lui ; mais, dans un cas, ce qu'elle objective est primitivement et immédiatement donné comme objet, tandis que dans l'autre cas (celui de l'existence des esprits) il a fallu que la réflexion dégageât l'objectivité de ce qui, primitivement, ne se présentait pas sous cet aspect. A l'origine, une image visuelle et une sensation de douleur sont jugées à l'extrême opposé l'une de l'autre. L'une offre le type primitif de l'objet externe, l'autre le type de l'affection interne, c'est-à-dire de la manière d'être du sujet lui-même. Plus tard, la conscience de soi crée l'idée de la sensation de douleur comme celle d'un sujet indépendant d'elle et susceptible d'exister ailleurs, c'est-à-dire hors du sujet. Elle fait ainsi avec l'étoffe même du sujet un des modes généraux de l'existence de l'objet. Par un progrès encore plus tardif, la philosophie revient au point de vue subjectif, et elle englobe dans l'universalité de la *conscience* à la fois le fait de l'image visuelle et le fait de la douleur.

A cet égard, le monadisme indique, par conséquent, un

progrès sur le réalisme physique. Il est dans l'ordre de la dialectique idéaliste. Car ce n'est qu'après s'être convaincu que les propriétés sensibles des corps, jusqu'aux plus générales et aux plus abstraites, dénommées qualités primaires, sont des produits de l'activité consciente, qu'on a senti le besoin de chercher dans cette activité même le type de la réalité universelle. Arrivé là, le progrès dialectique subit un arrêt, et, chez maints philosophes, le point de vue du monadisme n'a pas été dépassé. Tout effort ultérieur de la réflexion n'est, dit-on volontiers, qu'une vaine logomachie, un jeu stérile de concepts. Cependant, si l'idéalisme tient à rester conforme à son principe, il ne peut pas ne pas pousser plus loin, ni se résigner paresseusement à une croyance qui reproduit le réalisme, sous une forme supérieure, il est vrai, mais non moins impropre que le réalisme vulgaire ou scientifique au développement spéculatif d'après les seules lois de la cohérence logique et de la réflexion de la pensée sur soi.

Le monadisme n'est au fond qu'un compromis de la raison philosophique avec le sens commun. Renoncer à la croyance à la réalité en soi des corps, c'est infliger un premier démenti au sens commun. Mais celui-ci se ressaisit vite. Après que l'univers des corps s'est dissocié en événements mentaux, sous l'effort de l'analyse, le sens commun reconquiert un empire dans l'univers des esprits, et il y transporte ses préjugés, ses illusions et ses procédés, son optique grossière et son jugement simpliste, en un mot, son réalisme incorrigible. A la place des corps, il met les esprits, les âmes, les consciences (peu importe le nom), et le langage vulgaire de la perception sensible, il l'applique tel quel aux faits de la perception intellectuelle.

Le sens commun a d'abord cru au témoignage indiscutable de tous les sens ; puis, forcé de restreindre sa confiance, il s'est borné à admettre l'incontestable vérité de certains d'entre eux, le toucher, le sens musculaire, le sens du mouvement. C'est en s'appuyant sur les données des sensations tactiles et musculaires qu'on enseignait naguère encore dans nos écoles la réalité externe des corps et de l'espace.

Maintenant que l'idéalisme a triomphé, au moins dans la théorie de la perception sensible, le sens commun se rabat sur un réalisme nouveau, celui des esprits. Il veut qu'il y ait des preuves irréfragables de la réalité des âmes, et ces

preuves, ce seraient les « signes de conscience » que nous donnent certains êtres et qu'interprète notre expérience psychologique.

Illusion du même ordre que la précédente, cependant, c'est-à-dire illusion spatiale. Le moi sentant, percevant et pensant, après avoir projeté dans l'espace ses images sensibles, détache aussi de lui l'acte qui les unit, c'est-à-dire la conscience d'exister. C'est ainsi qu'il peuple l'univers d'autres *moi*, conçus à son image. Rappelons à ce propos le passage déjà cité de M. Renouvier : « La perception externe comprend une impression et une connaissance ; l'impression est celle que le sujet reçoit de son état, comme sujet modifié partiellement sans son acte ; c'est la sensation. La connaissance est l'avertissement qui lui est donné de la présence de quelque chose d'extérieur à lui, c'est-à-dire d'*autre que lui*. Ce sentiment et cette notion se rapportent à une extériorité qu'il convient de distinguer sous le nom d'*altérité* ; c'est l'extériorité essentielle et radicale, donnée consciente, irréductible de la pluralité des monades et de leurs liaisons. Il ne faut pas confondre cette idée de l'externe avec l'intuition spatiale, qui ne fait que lui donner une forme dans les sensations. » Ceci rappelle Platon et le passage du *Timée*, où il est dit que Dieu a fait le monde au moyen du même et de l'autre. On prend sur le fait la spatialisation intellectuelle. M. Renouvier distingue — par un nom — l'extériorité purement intelligible, et il la nomme *altérité*. Mais en attirant l'attention sur ce point délicat ne met-il pas précisément à nu la profonde identité des procédés divers d'objectivation, qu'il s'agisse des images ou de la conscience qui les enveloppe, les unit et les éclaire. Qu'est, en effet, l'extériorité des monades les unes par rapport aux autres, sinon la relation même de coexistence qui est à la base des relations d'espace ? La conscience d'exister se projette dans l'espace ; elle se pense dans l'espace ; elle s'extériorise ; elle s'oppose à d'autres consciences, c'est-à-dire à soi-même.

Telle est l'idée de l'externe dans l'entendement pur. M. Renouvier insiste pour qu'on ne la confonde pas avec l'intuition spatiale. Mais, dans l'analyse de l'idée d'espace, les philosophes les plus opposés, entre autres Leibniz et Spencer, ne sont-ils pas tombés d'accord pour y reconnaître le caractère fondamental de l'extériorité, qui est la coexistence, c'est-à-dire l'existence du même et de l'autre simulta-

nément donnés, la simultanéité n'étant autre ici que la relation de coexistence, ou la première relation spatiale. Qu'on indique donc, puisqu'on affirme qu'elle existe, la différence spécifique entre l'extériorité des monades entre elles, et l'extériorité des parties de l'espace entre elles. Il est impossible de le faire, à moins de concrétiser l'espace par un contenu sensible qui est déjà plus que lui. Rappelons aussi la remarque de M. Bergson : « Le plus souvent nous pensons dans l'espace ». Il est visible que lorsque l'on conçoit une pluralité de monades, et la relation de coexistence qui les unit et les distingue tout à la fois, on « pense dans l'espace ». La catégorie d'altérité n'est qu'un nom donné à la généralisation de la fonction spatiale.

Nous retrouvons ainsi, dans l'idéalisme monadiste, l'illusion réaliste par excellence, qui est l'illusion de la réalité en soi de l'espace. L'idéalisme monadiste n'a pas su s'en délivrer entièrement. Il s'est arrêté à mi-tâche, comme l'idéalisme empirique et l'idéalisme critique. La monade, comme la chose en soi, sont les derniers vestiges de l'illusion spatiale, les derniers résidus, les plus adhérents à l'étoffe même de l'esprit, qu'une compréhension incomplète de la subjectivité de l'espace laisse encore subsister dans la philosophie.

VII. — Les arguments du réalisme pratique ou empirique en faveur du monadisme.

Il faut en prendre son parti : la thèse séduisante du monadisme ne résiste pas à la dialectique idéaliste ; elle est en désaccord avec le principe métaphysique de l'idéalisme. Est-il besoin, d'ailleurs, de chercher bien loin pour découvrir les raisons de son succès cependant si persistant auprès des penseurs contemporains ? Raisons morales et pratiques, avons-nous dit, plutôt que théoriques. Nous craignons qu'en perdant notre dernière croyance à la réalité objective, le vertige mental ne nous prenne, et qu'il ne nous reste plus aucune raison théorique de ne pas douter de notre propre existence. Si je doute de l'existence réelle et indépendante de moi de mon semblable l'univers entier s'anéantit, semble-t-il, et mon moi lui-même sombre dans l'abîme du scepticisme. Car un *autre* moi n'est, à la vérité, que mon propre moi, projeté

dans le lieu des coexistences, c'est-à-dire dans l'espace pur conçu par l'entendement. Dès que je supprime l'autre que moi-même, ma solitude m'écrase, et, en devenant à lui seul l'univers, mon moi se dissout dans l'indétermination de l'être vide, identique au non-être. Ma croyance à l'existence d'autrui est une raison majeure de la certitude que j'ai de ma propre existence, et je n'existe qu'en vertu de la loi par laquelle d'autres existences sont données en même temps que la mienne.

C'est là qu'il faut chercher, croyons-nous, la justification profonde du monadisme.

L'argumentation toutefois n'est pas à l'abri de la critique idéaliste. Elle implique, en effet, une pétition de principe, et la présupposition de cela même qu'il s'agit de prouver. Lorsque je fais reposer la croyance à la réalité du moi sur l'hypothèse de la réalité des monades en général, comme pluralité donnée, j'admets implicitement que mon moi est l'une de ces monades, et que le *je* recouvre et désigne une âme-substance, ce qui précisément est en question. Affirmer la réalité du moi, autrement que comme phénomène, revient à en affirmer la substantialité. Sous le concept de monade se dissimule toujours le concept de l'être en soi. Que si l'on abandonne, en désespoir de cause, le terrain de la métaphysique pour se cantonner sur le terrain empirique, nous dirons alors qu'on déplace le problème et qu'on perd ainsi les avantages du point de vue spéculatif. On alléguera, par exemple, que toute discussion qui met en question la réalité du moi est une entreprise folle et une perpétuelle contradiction, puisque la discussion et le langage qui l'expriment dépendent de cette condition *sine qua non* qu'il y a une personne *moi* qui discute et qui s'adresse à d'autres *moi*. Argumentation vieille comme la philosophie même. N'en soyons point dupes. Si l'existence du moi consiste dans le fait de la conscience empirique et de la vie consciente, elle se morcelle, se dissémine et se dissipe le long du fil fragile de la mémoire. Nous ne sommes plus que « des phénomènes qui se souviennent les uns des autres[1] ». Le fait de la conscience est une preuve empirique; elle ne dépasse pas la sphère de l'empirisme. La croyance à la phénoménalité du moi est si loin de suffire au monadisme qu'elle s'est accordée de tout temps avec les doc-

1. J. Lachelier, *Psychologie et Métaphysique*, p. 117.

trines adverses, matérialisme et panthéisme, contre lesquelles ce système s'élève avec le plus de véhémence, exprimant la révolte du sentiment de la personne et de la vie contre le joug de la métaphysique qui prétend absorber l'être dans la substance infinie. Je vis et je pense ; il y a des êtres vivants et des êtres pensants. Supprimez ces conditions de la pensée, il n'y aura plus ni philosophie ni métaphysique.

Il semble donc que le *moi*, tel qu'il apparaît à la conscience, soit la réalité primordiale, devant laquelle s'effacent toutes les réalités que la réflexion lui préfère après coup ; que ce soit, par suite, une absurdité sans nom d'en arriver à nier par le raisonnement ce qui permet d'abord qu'il y ait des raisonnements. Mais n'est-ce pas là une simple apparence, provenant de ce que le problème est mal posé ? Le plus endurci des sceptiques, le plus absolu des logiciens idéalistes ne songent point à nier qu'ils vivent et qu'ils existent, du moment qu'ils donnent à ces mots le sens que tout homme, même le pire ignorant et le plus dénué de réflexion, leur attribue. Or, pour peu qu'on l'approfondisse, ce sens n'est qu'obscurité, mystère, incohérence et contradiction. La réflexion philosophique commence justement alors. Elle veut faire la lumière, dévoiler le mystère, faire cesser l'incohérence, supprimer la contradiction. Elle demande ce qui signifient le moi et la vie, l'existence et la conscience, et elle ne tarde pas à s'apercevoir qu'aucun fait, fût-ce celui de vivre et de sentir, ne fonde à lui seul une connaissance et ne constitue seul une vérité. Vivre ou sentir n'est pas connaître ou comprendre. L'infirmité du fait est à jamais démontrée pour quiconque a saisi la différence qui sépare l'existence du fait, comme fait, de son affirmation comme existence. Or si le fait de la conscience, de l'identité personnelle et des consciences semblables à la mienne est indéniable comme fait, il reste que l'affirmation de son existence nous entraîne loin du fait lui-même, car il ne servirait de rien d'affirmer qu'il est, sans affirmer, au moins partiellement, ce qu'il est et ce qu'il n'est pas. Qu'est-ce que le moi ? Ni l'ontologie, ni le spiritualisme classique, ni la psychologie rationnelle, ni la psychologie empirique ne s'accordent sur la réponse à faire. C'est assez montrer que le *réalisme pratique* dont nous nous contentons dans la vie courante, la croyance commune au *moi* et à la pluralité d'être conçus sur le type du *moi*, ne sont d'aucun secours dans le problème que la dialectique trouve ici sur

sa route. Le problème est d'un autre ordre. Il dénote justement des préoccupations que la pratique doit ignorer, parce qu'elle n'en a pas besoin, mais qui forment le fond permanent de l'inquiétude philosophique. Et à ce problème, comme nous venons de le voir, l'hypothèse des monades n'apporte qu'un semblant de solution.

VIII. — Conclusion. Le monadisme n'est pas le point de vue métaphysique définitif.

Nous pouvons enfin conclure. Le monadisme est un stade provisoire de l'idéalisme. Il n'est aucune preuve théorique de la réalité en soi de la personne ; *a fortiori,* il n'en est aucune de sa réalité substantielle. Le fait de la conscience n'est pas une vérité rigoureusement *première*. Pourquoi jouirait-il, d'ailleurs, de cette prérogative, à l'exclusion des autres faits ? Le fait de la conscience ne devient la vérité première que si on le considère autrement que comme un fait, c'est-à-dire comme le principe même de l'existence des faits. Or si on *réalise* ce principe, par quelque artifice que ce soit, on l'assimile à un fait et on le dénature. Le propre du réalisme à tous ses degrés est d'isoler l'existence de certains faits et de la poser comme un absolu, qui enfermerait en soi la raison de son affirmation, alors que l'affirmation est néanmoins considérée à part, comme un acte du sujet, et, par une contradiction implicite, maintenue vis-à-vis de l'existence qu'elle affirme et qu'elle pose. Ainsi s'explique, dans le domaine sensible, le mécanisme de l'illusion spatiale. Dans le domaine intellectuel, le même mécanisme fonctionne, et l'illusion de l'espace renaît sous d'autres formes. Nous croyons à l'existence de *choses,* de *substances,* de *sujets,* qui seraient, de même que les images projetées dans l'espace, des existences capables de s'affirmer par elles-mêmes et de se passer de la pensée qui les affirme. Le moi, réalisé ou substantifié en monade, est une de ces existences. Et lors même que l'on réduirait le moi à la pensée pure, on n'aurait pas le droit de l'isoler ainsi et de le poser comme une puissance antérieure à son acte, génératrice de la pensée implicite et de la pensée discursive. La pensée, transformée en chose, distinguée de ce qui n'est pas elle et *située comme une existence particulière parmi d'autres,* n'est plus la pensée ;

elle n'est plus qu'un résidu desséché de l'abstraction et l'idole la plus respectée de la superstition réaliste[1].

1. Dans un article postérieur à la *Nouvelle Monadologie* (*Année philosophique*, 1899), M. Renouvier semble bien près cependant d'adhérer à la thèse défendue ici. Le passage suivant (*op. cit.*, p. 34) met en évidence la difficulté de concilier le phénoménisme avec le monadisme : « La thèse opposée au réalisme et à ses divers genres d'application, qui impliquent tous l'impersonnalisme, a pour point de départ la conscience, et non pas un principe propre du monde externe ; non pas la conscience empirique, qui est un *fait* de toutes manières irrécusable ; pas davantage la Substance, la *chose qui pense*, ou l'entité de son abstraction, hypothèses réalistes, mais l'idée de la personne, ou du moi, généralisée uniquement en tant que condition *sine qua non* de la pensée. Toute pensée se rapporte à une conscience, qui ne peut avoir pour objet *l'autre qu'elle-même* qu'en se prenant en même temps pour objet *elle-même*, afin de se témoigner sa perception. C'est l'essence et la loi de la représentation, claire ou confuse. L'idée de la personne ainsi posée par la conscience individuelle, étendue à d'autres consciences semblables, devient l'idée générale de l'être conscient : nous disons l'*idée générale*, qui n'a rien de commun avec le Moi de la doctrine de Fichte, cet universel absolu de l'idéalisme réaliste. Le caractère de loi et de fonction reste attaché à la définition de cet être, à laquelle, en tout moi individuel, s'ajoute l'intuition propre qui le constitue. »

On voit que M. Renouvier se tient à égale distance de l'empirisme psychologique et du substantialisme rationaliste. A ses yeux, la conscience empirique, qui est un *fait*, ne saurait être un principe, et inversement, la *res cogitans* n'est qu'une abstraction réalisée. Mais il ne peut, d'autre part, s'empêcher de conserver l'idée du *moi*, comme étant la condition de la pensée. Or, qu'est-ce que cette condition nécessaire, sinon un principe logiquement antérieur à la pensée ? On retrouve ici l'hypothèse de la monade, raison du *Cogito*. Logiquement le *Cogito* est, au contraire, sa propre raison à soi, et lorsqu'on s'avise de le dépasser, on retombe aussitôt dans l'ontologie. Le moi, ou la personne, n'est pas plus un principe métaphysique que l'atome. Les consciences particulières sont données dans la pensée ; dire qu'elles en sont la raison, c'est prendre le mot conscience dans une acception beaucoup plus large que celle de la pensée réfléchie exprimée par le *Cogito*, et, dès lors, où s'arrêter, à quel degré ou forme de conscience ? C'est ainsi qu'aux monades supérieures, qui sont les conditions de la pensée réfléchie, ses puissances génératrices, se joignent fatalement les monades inférieures, où la conscience se réduit à un obscur sentiment de vivre, que le *Cogito*, ni aucune réflexion, n'ont jamais éclairé. Et fatalement aussi on revient aux hypothèses de l'empirisme, avec lesquelles un phénoménisme issu de la Critique de la Raison pure paraît difficilement conciliable. « Toute pensée se rapporte à une conscience », dit M. Renouvier. C'est précisément, selon nous, ce qui est métaphysiquement contestable. Au point de vue empirique, la proposition ne fait pas de doute ; pas plus, du reste, que cette autre : toute conscience suppose un organisme vivant et matériel. Mais si on réfléchit sur le sens du mot con-

Dans le domaine sensible, l'esprit est le jouet de la fonction « perception extérieure ». Dans le domaine intellectuel, l'esprit est le jouet du langage, c'est-à-dire de l'instrument qu'il a inventé à l'imitation de l'instrument de la perception. L'œuvre de la réflexion est de restituer à l'esprit sa valeur et sa puissance intrinsèques et de le libérer de l'asservissement à des instruments créés par lui et pour son service. La réflexion efface les apparences nées de l'usage de ces instruments. Elle ne peut pas faire une exception en faveur des monades, derniers vestiges des images sensibles dans l'espace ; elle doit passer outre. Mais, d'autre part, la réflexion ne supprime aucun fait. Elle ne se substitue pas à l'action ; elle lui est hétérogène et transcendante, non que la réflexion soit inutile et que l'action ne profite pas de ses progrès, mais, dès qu'elle a servi à l'action, son rôle est de s'élever aussitôt à un degré supérieur et de planer au-dessus du chemin qu'elle a gravi et où l'action la suit. Laissant les faits intacts, la réflexion ne remplace ni la vie, ni la sensation, ni la perception, ni la pensée discursive. C'est pourquoi, de même que, dans la pratique courante de la vie et même dans l'investigation scientifique, la croyance à la réalité des corps continue à servir les fins de la connaissance orientée vers l'action, de même aussi l'action humaine dans ce qu'elle a de plus élevé continue à réclamer une croyance sans examen à la réalité de la personne moi et des membres de l'humanité. L'impérieuse nécessité d'agir ne saurait être diminuée par la possession du vrai. L'action est en soi devenir obscur, inintelligent et inintelligible, et la lumière que la réflexion pro-

science, qui signifie ici le *sujet* de toute pensée, on découvre qu'un tel sujet est absolument *inobjectivable*, qu'il ne fait qu'un avec la pensée qui, en affirmant l'existence en général, s'affirme à elle-même et se rend témoignage d'elle-même. Or, dans la proposition ci-dessus, la conscience est symbolisée comme un contenant de la pensée, comme l'unité enveloppant la représentation claire ou confuse ; et elle est ainsi posée comme une existence en soi, à laquelle la pensée se rapporte comme le phénomène à sa loi ou condition. C'est contre la réalisation et l'objectivation de cette unité, ou de cette *loi* (car il ne suffit pas de l'appeler *loi* pour lui enlever son caractère de *chose* et de *réalité objective*) que proteste la dialectique de l'idéalisme. Peupler le monde avec des consciences ou le remplir avec des atomes, c'est toujours expliquer le phénomène du monde par une réalité dont l'existence dépasserait l'affirmation qui la pose, et c'est, par suite, vouloir expliquer la pensée discursive par un principe différent d'elle-même. Tentative contradictoire.

jette sur elle est loin d'en pénétrer les profondeurs. A tout acte, à toute pratique se mêlent l'inintelligent et l'inintelligible. Aussi l'action exige-t-elle sans cesse une sorte de compromis de l'idée vraie avec le réel qui, au regard d'elle, n'est qu'un néant. Et lorsque la réflexion a démontré que la personne moi et les personnes que l'entendement conçoit sur le modèle du moi n'ont pas plus d'existence réelle, en dehors de cette conception même, que n'en ont les couleurs et les formes de l'univers visible, abstraction faite de la perception, l'action réclame cependant que nous continuions à nous comporter comme par le passé, au temps de notre ignorance, comme si notre moi et ses semblables étaient des existences absolues, de même que nous obéissons à « l'hallucination vraie » du monde extérieur, dont la réalité cependant n'est qu'une *apparence utile*.

CHAPITRE IV

L'IDÉALISME LOGIQUE

I. — Résultat de la dialectique régressive de l'idéalisme.

Des doctrines et des discussions exposées jusqu'ici la seule conclusion générale à retenir est que le problème du réel, tel qu'il a été posé par les différentes espèces d'idéalisme, n'admet pas de solution. L'idéalisme commence avec le discernement d'une apparence et d'une réalité dans le monde, de deux existences superposées, dont l'une n'est que le signe de l'autre, cachée sous la première et la supportant, comme le fond solide et inébranlable des océans supporte la masse fluide et perpétuellement mobile des flots. L'apparence, fluide et insaisissable, fuit devant l'esprit qui veut la fixer. Le besoin d'une donnée moins décevante que la sensation a engendré la recherche d'une existence échappant à la contradiction. On peut dire que la philosophie tout entière a consisté dans cette recherche, depuis le jour où la réflexion s'est élevée au-dessus de la perception et de la connaissance immédiate. La philosophie a toujours cherché à expliquer le phénomène du monde, c'est-à-dire à le rattacher, soit par un lien causal, soit par un lien logique, à un substrat qui serait l'existence pure et absolue, l'existence en soi et pour soi. De toutes les explications proposées tour à tour, le progrès de la spéculation n'en a gardé que quelques-unes, qui ont semblé devoir être plus satisfaisantes, et qui marquent encore aujourd'hui les grands courants de la philosophie. Ce sont là, comme nous l'avons vu, des idéalismes incomplets et inconséquents. La dialectique idéaliste les laisse en arrière, parce qu'ils s'arrêtent tous à des degrés déterminés de la réflexion et n'embrassent pas sa loi même, qui est l'infinité.

L'analyse de la perception extérieure, puis l'analyse des jugements sur la perception donnent finalement un résultat

négatif, que l'on peut ainsi formuler : *la réalité fondamentale, quel que soit le type d'après lequel on la conçoive, ne saurait exister indépendamment de l'affirmation qui la pose.* Il n'y a, par conséquent, aucun mode d'existence absolue, en dehors de l'être logique, affirmé comme tel et énoncé dans le discours. Autrement dit : l'existence du réel, postulée par la philosophie, est subordonnée à l'existence de son idée. *A fortiori*, vouloir définir ou même seulement circonscrire la nature du réel par le moyen d'idées qui lui seraient plus ou moins adéquates, c'est-à-dire qui seraient plus que des idées et posséderaient le caractère d'objectivité absolue justement exigé du réel, est une prétention chimérique, correspondant à une pensée vide de sens.

Ce résultat risque d'être confondu avec l'agnosticisme. Rien de plus différent cependant. L'agnosticisme déclare inconnaissable la réalité dont le monde serait l'apparence. Sa contradiction spécifique est, comme nous l'avons signalé, d'appeler inconnaissable une existence que l'on détermine néanmoins comme *cause, force* productrice des phénomènes connaissables, ou bien comme *noumène.* La contradiction apparaît encore plus choquante si on remarque que, pour affirmer qu'un être est inconnaissable, il faut pouvoir en déterminer certains caractères justifiant sa qualité d'inconnaissable, et ainsi le supposer connu au moins par certains côtés. L'agnosticisme est une religion du mystère, qui se soutient par une restriction arbitraire du sens du mot *connaître*. L'inconnaissable de l'agnosticisme n'est que l'incomplètement connaissable. Or l'incomplètement connaissable est lui-même une notion à rejeter. Ne suppose-t-elle pas, en effet, que la faculté de connaître certains objets est désormais circonscrite exactement et qu'il y a des limites qu'elle ne franchira jamais ? Et cela n'entraîne-t-il pas une autre hypothèse, paradoxale autant que la précédente est conjecturale, à savoir que la science de la faculté de connaître est une science achevée ? De sorte que nous ne pouvons décider si un objet, la nature, est incomplètement connaissable qu'en décrétant en même temps que l'intelligence est, elle, complètement connue, que l'esprit humain se possède dès à présent dans sa totalité ; assertion devant laquelle reculeraient les philosophes les plus audacieux.

A la question « quelle est la nature du réel ? » nous ne répondrons donc pas, comme l'agnosticisme, par une con-

fession d'ignorance et une invocation au mystère. D'un autre côté, nous n'admettrons pas les solutions proposées par les métaphysiques encore imbues du réalisme spatial, et qui ont conservé, sous les noms d'images, de consciences, de monades, la croyance à des existences antérieures et étrangères aux catégories, symboles abstraits des corps dans l'espace. Nous ne substituerons pas les atomes psychiques aux atomes physiques. Mais nous ne tomberons pas non plus dans le réalisme monistique, qui érige la pensée ou le moi en une chose, la Chose universelle, réalité première, et en même temps, principe générateur, produisant la multiplicité et la diversité des choses, créant la nature et l'esprit, réalités secondaires, suivant un programme révélé, on ne sait pourquoi, à tel penseur plutôt qu'à tel autre. Toute déduction des catégories, toute construction *a priori* de la science de la science, en partant de l'unité et de la certitude de la pensée, nous paraît contraire à l'intention vraie de la critique, qui est de mettre au net l'idée d'*a priori*. Si les catégories sont *a priori,* ne remontons pas au delà des catégories, ni au delà du lien qui les unit ; toute filiation des unes aux autres, tout processus génétique qui montre les catégories sortant les unes des autres en vertu d'un développement nécessaire, sont du ressort de la psychologie de l'entendement, mais ne sauraient prétendre au rang d'explication métaphysique de l'esprit.

Enfin nous éviterons le dualisme définitif de l'idée et du réel, sachant que, dans toute opposition de ce genre, le terme réel n'a pas le sens d'existence absolue qu'on entend lui donner, qu'il n'est jamais qu'une opposition relative et provisoire au sein de l'idée, et que, si l'on vient à poser le réel, absolument extérieur à l'idée, on parle du non-être et du pur néant.

Quelle position, par conséquent, nous reste-t-il ? Une seule, celle qui consiste à n'admettre en aucune façon l'existence du réel, à le *nier* purement et simplement. Ce n'est pas seulement parce qu'il a été mal posé que le problème du réel, hantise de la philosophie, est insoluble, c'est, par-dessus toute autre considération, parce que son objet n'existe pas. Cette conclusion est le fruit indirect, mais légitime, de l'idéalisme critique. Elle est la seule qui convienne au plein développement de la dialectique née avec la réflexion sur les conditions de la perception extérieure et sur la con-

naissance immédiate, et dont l'essence propre est de tendre à la suppression de tout réalisme.

II. — Le « Cogito », principe synthétique de l'idéalisme.

La méthode suivie pour arriver à la négation du réel est analytique. Nous sommes partis de faits universellement reconnus et du point de vue du sens commun lui-même. Nous avons d'abord montré que ces faits contiennent implicitement le germe d'où la réflexion fait sortir la négation de leur interprétation vulgaire. Nous avons vu que la position du sens commun est intenable, et que la physique, comme la métaphysique, se constituent en détruisant les croyances du réalisme naïf. Nous avons ensuite soumis à l'épreuve du principe de non-contradiction les conceptions qui ont été tour à tour proposées pour remplacer les jugements du sens commun, et nous croyons avoir démontré que les divers types de réalité que ces conceptions ont substitués à la réalité sensible, matérielle et étendue se rapportent à des notions logiquement incohérentes. Parvenue à ce point, la dialectique idéaliste est achevée, au moins dans sa partie négative; elle ne laisse debout aucune croyance à une existence objective, indépendante de la pensée qui l'affirme, quel que soit le mode suivant lequel on se représente ou l'on conçoive cette existence en soi, inconsciente ou consciente, corporelle ou spirituelle.

Mais, en philosophie de même qu'en géométrie, les démonstrations par l'absurde ne sont pas les meilleures; elles ne satisfont pas pleinement l'entendement. Et lorsqu'il s'agit d'une thèse aussi paradoxale en apparence que celle que nous présentons ici comme la conclusion dernière de l'idéalisme, on peut juger l'analyse insuffisante. L'élasticité des concepts métaphysiques, l'ambiguïté même des termes dont on est obligé de se servir peuvent être des causes d'erreur. On peut mettre en doute la rigueur du raisonnement, qui, nécessairement, en passant d'un système à un autre, ne s'est attaché, dans les doctrines examinées, qu'aux rapports qu'elles soutiennent avec la thèse à réfuter et a ainsi laissé dans l'ombre l'originalité propre, l'âme de vérité de chacune d'elles. On peut alléguer enfin l'inévitable parti pris qui entache toute discussion de ce genre, où la fin poursuivie et

envisagée dès le début est susceptible d'altérer le discernement des difficultés à résoudre et d'influer sur l'impartialité des jugements à rendre sur chaque système en particulier.

Prenons donc maintenant un autre chemin et cherchons si une dialectique synthétique, ne partant plus des faits, mais d'un principe, nous conduira au même résultat.

Pour ce qui est du principe, il n'y a aucune hésitation à avoir. Le principe de l'idéalisme est le principe même de la philosophie moderne, le *Cogito* cartésien; mais à la condition de le débarrasser des interprétations ontologiques et de le considérer comme l'expression évidente de la certitude logique et de l'acte de la réflexion. Dans le *je pense,* avons-nous dit, l'union du *je,* et du *pense,* du sujet et de l'acte par lequel il se manifeste est indissoluble. Ce que démontre le *je pense,* ce n'est point l'existence du *je,* d'un *moi* antérieur à son acte, mais l'existence même de cet acte. La pensée se prouve à elle-même son existence en tant qu'acte, son existence en tant qu'elle affirme qu'elle pense et qu'elle est, c'est-à-dire en tant qu'elle est pensée explicite et discursive. Le *je,* en effet, sujet de la pensée, devient, dès qu'on veut le séparer de son acte, le moi insondable, l'inconnu, X, le pur indéterminé à déterminer.

Or quel est le caractère essentiel de l'acte, appelé pensée, dont la certitude est l'évidence même? N'est-ce pas l'affirmation pure et simple de l'existence elle-même réfléchie sur soi? Lorsque Descartes dit: « Je pense, donc je suis », cela ne veut-il pas dire: J'affirme l'existence en général, et cette affirmation est absolument certaine, parce que, douter de l'existence, ce serait douter de l'affirmation elle-même qui la pose dans le discours? Descartes se garde de conclure du *Cogito* à la *res cogitans,* car la res cogitans est une existence déterminée et particulière, tandis que le *Cogito* est l'affirmation de l'existence en général, non déterminée. Il ne sert de rien, par conséquent, d'exprimer cette certitude sous la forme personnelle. La certitude du *je,* de la personne qui affirme qu'elle pense et qu'elle est, n'est autre ici que la certitude qu'il existe *quelque chose,* qu'il y a de l'existence; et cette existence étant suspendue à celle de son affirmation, il ne ressort du *je pense* (à moins d'identifier le *je* avec l'affirmation et la proposition logique elle-même) aucune clarté spéciale relativement au sujet de la pensée, envisagé isolé-

ment. Concluons donc que l'expression la plus exacte du *Cogito,* celle qui met le mieux en lumière son évidence, est celle-ci : « Il y a des choses, il existe quelque chose, car, s'il n'existait rien, la proposition même qui affirme qu'il existe quelque chose ne serait pas donnée et n'existerait pas. »

III. — Position synthétique de l'idéalisme logique.

Mise sous la forme ci-dessus, la vérité première de Descartes exprime la preuve de l'existence par l'affirmation de l'existence, c'est-à-dire par la pensée discursive. C'est en ce sens qu'elle doit être adoptée pour principe de l'idéalisme.

La première conséquence qui en découle est que l'existence ne saurait être considérée comme la *donnée extérieure* à la pensée, mais, tout au contraire, comme l'*attribut essentiel et nécessaire* de la pensée. Le *Cogito* se traduit par l'égalité : pensée = existence. L'existence ainsi conçue comme inséparable de la pensée est ce qu'on peut appeler *existence logique* ; logique, parce qu'elle n'est certainement donnée qu'en tant qu'elle est affirmée et posée dans le discours.

L'existence, dans son universalité, avant toute détermination, est *ce qui est affirmé,* c'est-à-dire l'existence logique.

Dans cette identification primitive de *ce qui existe* avec *ce qui est pensé,* avec l'*objet* en général, il ne faut voir ni un essai de définition, ni une limitation arbitraire et conventionnelle du concept d'existence. L'existence est, pour nous, le *donné* pur, le donné en soi, et nous restons ainsi dans la tradition philosophique. L'existence ne se définit pas plus que la pensée ; mais, ce que nous soutenons, c'est que l'existence ne saurait être posée *au delà* de l'affirmation de l'objet, et qu'il n'y a pas, en dehors de la pensée discursive, un fait premier qui serait l'existence non pensée, non posée comme objet, qui serait le réel antérieur à l'idée. Il semble à première vue que cette limitation de l'existence à l'existence logique soit une restriction contraire à la distinction traditionnelle entre le point de vue de l'existence et le point de vue de la connaissance. Oui, si la distinction entre les deux points de vue est absolue ; non, si elle n'est que relative. Or la distinction absolue est inconcevable ; elle est un non-sens. En effet, pour que la distinction fût absolue, il faudrait qu'elle fût, comme l'un des termes qu'elle distingue — le terme existence — en

dehors de la connaissance, c'est-à-dire en dehors du champ de la pensée. Or n'est-ce pas là une contradiction manifeste ; car la distinction elle-même est un jugement, et, comme telle, intérieure au domaine de la connaissance. Mais si la distinction ne peut pas être absolue, il s'en suit immédiatement que ni l'un ni l'autre des termes qu'elle distingue ne peut l'être non plus. Les jugements portent sur des idées. Lorsqu'on dit qu'ils portent sur des choses, on sous-entend nécessairement sur des *idées de choses*; car pour qu'une chose soit l'objet d'un jugement, il faut évidemment qu'elle soit pensée. La pensée ne sort pas de sa sphère. Le réalisme se représente à tort la connaissance comme une sorte de contact de la pensée avec ce qui ne serait pas elle, comme une sorte de communication des substances. Son incurable illusion est la possibilité d'atteindre le réel par la pensée. Or c'est une espérance aussi absurde que d'espérer s'élever en ballon au-dessus de l'atmosphère terrestre.

La distinction entre le point de vue de l'existence et le point de vue de la pensée doit être maintenue, mais dans un sens relatif. Elle n'a d'autre signification que celle de la différence entre ce qui est donné à la pensée et ce qui est pensé comme donné, entre l'objet immédiat et l'objet médiat. Dans l'objet immédiat, l'idée de l'objet est implicite et n'a pas encore été dégagée par la réflexion ; dans l'objet médiat, l'idée de l'objet est explicite, et, par l'acte de réflexion, la pensée s'applique à l'objet, sciemment, à travers son idée.

Nous ne faisons, d'ailleurs, qu'indiquer ici une simple distinction formelle entre les deux points de vue. La distinction ne peut être établie logiquement d'une manière définitive. Elle reste toujours provisoire et relative ; elle n'est jamais absolument, elle devient, et son devenir est le progrès même de l'esprit. C'est à la science et à la philosophie qu'il appartient, dans leur développement indéfini, de faire le départ entre le domaine de l'existence et le domaine de la pensée, qui se déterminent perpétuellement l'un l'autre, et auxquels des limites fixes ne sont pas assignables.

La seconde conséquence du principe de l'existence logique est que ni la science ni la philosophie ne comportent d'autre interprétation que celle de l'idéalisme absolu. Lorsque l'idéalisme empirique oppose à la perception et à l'image une cause non perçue et non imaginée, lorsque l'idéalisme critique oppose au phénomène le noumène, lorsque l'idéalisme

naturaliste oppose à l'entendement la volonté, au phénomène du monde sa réalité inaccessible à l'expérience externe, lorsque l'idéalisme de Fichte oppose au moi un non-moi, lorsque l'idéalisme monadiste, enfin, oppose un sujet absolu, un représentant, à l'objet représenté, ces dualismes à des titres divers méconnaissent les conditions logiques de la pensée discursive. Les réalités posées par ces systèmes derrière la perception, le phénomène, l'idée et la représentation ne sont pas autre chose que des idées objectivées et des énonciations de l'existence logique. L'existence logique est l'existence de la pensée, ou, plus exactement, l'existence de ce qui est pensé. Elle est elle-même soumise à la catégorie du nombre, et elle apparaît dans l'espace, c'est-à-dire dans le lieu des multiplicités et des coexistences. Ces coexistences sont les idées, et ce sont elles qui composent la totalité de l'existence. L'unité de la pensée est, à ce point de vue, le concept de totalité, qui est impliqué dans toute multiplicité.

C'est pourquoi, à quelque degré que s'élève la réflexion philosophique, elle ne quitte pas le sol de la pensée discursive, et les existences qu'elle envisage tour à tour sont toutes affectées du caractère logique de l'être de l'énonciation et sont toutes des existences logiques. La pensée — et il ne s'agit ici que de la pensée explicite qui s'affirme dans le discours oral ou mental — ne sort pas d'elle-même ; elle se retrouve toujours en face d'elle-même, plus ou moins réfléchie ou plus ou moins objectivée. La réflexion comprend une infinité de degrés, comparables spatialement à une infinité de sphères concentriques. Et la même comparaison spatiale aide à comprendre que, quoiqu'en nombre illimité, ces sphères sont toutes situées dans l'espace, qui est ici le lieu des existences logiques et le domaine, en particulier, de l'être immédiat de l'énonciation.

Quoique nous fassions, nous ne pensons jamais que des idées, et nous ne remuons jamais que des idées. *In Deo movemur, vivimus et sumus;* ancienne formule qui devient l'expression de la vérité, si l'on y remplace le *Deus* par l'existence logique, ou l'existence de la pensée. Le réel étant, par définition, ce qui posséderait l'existence en dehors de l'existence logique, ne peut être pensé comme existant, et n'est, pris absolument, que le fantôme éternellement reparaissant du non-être.

IV. — L'idéalisme logique ne doit pas être confondu avec le nominalisme, ni avec le réalisme des universaux.

L'idéalisme ainsi entendu est absolu, puisqu'il n'admet d'autre existence que l'existence des idées. En le considérant comme conséquence du principe de l'existence logique, nous le désignerons plus particulièrement par le nom d'*idéalisme logique*.

L'idéalisme logique ne doit être confondu ni avec le *nominalisme,* ni avec le *réalisme des universaux*. Le nominalisme croit pouvoir établir que lorsque nous pensons une idée, nous n'avons qu'un nom, presque un *flatus vocis* dans la conscience. Il admet, par suite, que les idées sont des signes sans signification par eux-mêmes, mais uniquement par les choses signifiées, sorte de monnaie fiduciaire, sans valeur intrinsèque, acceptée seulement par la vertu de la richesse qu'elle représente. Cette hypothèse entraîne que la réalité appartient aux seules choses signifiées, aux objets particuliers, aux individus, dont les relations produisent automatiquement le signe abstrait, vide en soi, qu'est l'idée générale. Le nominalisme implique donc le réalisme irréductible et inconciliable avec l'idéalisme comme nous l'entendons.

Le *réalisme des universaux* fait de l'idée générale une chose réelle. Mais dans cette doctrine, l'existence des universaux est d'un autre ordre que celle des individus. Elle est la réalité supérieure, l'existence absolue et éternelle, et les individus sont l'apparence, l'existence relative et éphémère. Le réalisme des universaux définit l'idée par la chose, assimile l'existence de l'idée à l'existence de la réalité ; la chose est le principe et le type d'existence par lequel on s'explique la nature de l'idée. C'est justement l'inverse de l'idéalisme logique, qui définit la chose par l'idée, qui pose l'idée en principe, et qui se refuse à voir dans l'existence de la réalité une existence autre que celle de l'idée. De plus, cette doctrine ne laisse pas de place aux idées d'individus et d'objets particuliers, aux idées *concrètes,* en un mot, qui n'étant ni des universaux, ni des individus, sont niées, et comme idées et comme réalités. Mais, ainsi que nous l'avons montré

dans un travail antérieur[1], les idées concrètes ne sont pas essentiellement différentes des idées abstraites ; chez les unes et chez les autres on trouve une propriété commune, qui est précisément l'existence logique, telle quelle se révèle d'abord à l'analyse partie du point de vue de la croyance vulgaire, au lieu d'être posée *a priori* dans une synthèse assise sur l'axiome cartésien. L'idéalisme logique, loin de renouveler le réalisme des universaux, en est la réfutation.

V. — L'idéalisme logique et l'idéalisme incomplet.

L'idéalisme logique se sépare radicalement des doctrines de l'apparence, que nous avons appelées plus haut *des idéalismes incomplets.* Ces philosophies, en effet, commencent toutes par nier de façon plus ou moins explicite l'unité de l'être. Elles scindent *a priori* l'être en deux tronçons, apparence et réalité, phénomène et noumène, objet et sujet. Brisée au début, l'unité de l'être ne peut plus être reconstituée, et il reste toujours un hiatus entre les deux domaines, une intervalle qu'on s'efforce ensuite, mais vainement, de combler. L'unité de l'être est au contraire, croyons-nous, la vérité première et dernière tout à la fois, qui ne peut être ni dépassée ni contredite à aucun degré de la réflexion. Cette unité réside dans l'universalité de la pensée, et, pour quiconque a bien compris que la pensée est une et identique à elle-même dans toutes ses manifestations, l'unité de l'être cesse d'être une hypothèse dont on demande à la science la vérification progressive, et elle devient le fondement même de la science. De là, le caractère d'évidence et d'immédiate nécessité que présente alors la thèse de l'idéalisme absolu. La réalité est niée, et en même temps l'apparence. Les deux termes n'ont plus et ne peuvent plus avoir qu'un sens relatif. La recherche du réel n'est plus la fin du Savoir, elle ne s'identifie plus avec la recherche de l'idée la plus intelligible et la plus vraie, mais elle conserve encore une valeur pratique, et c'est au point de vue intéressé et transitoire de l'action qu'elle est jugée désormais ; elle est définitivement cantonnée sur le terrain empirique, d'où elle n'aurait jamais dû

1. Idées concrètes et images sensibles (*Revue de métaphysique et de morale*, janvier 1896).

sortir, mais d'où l'empirisme spontanément la transporte sur celui de l'ontologie, lorsqu'il ambitionne le sceptre de la vérité métaphysique.

Selon l'idéalisme incomplet, l'idée est toujours prise dans la vieille acception d'*image*; elle est censée refléter une existence qui pourrait être d'un autre ordre que la sienne ; on la considère, tantôt comme le signe d'une autre idée, tantôt comme le signe d'une existence entièrement hétérogène à la sienne, qui serait la réalité existant autrement, *existant plus* que l'idée. L'idéalisme logique rompt avec cette tradition d'erreur. Comment concevoir, en effet, qu'une idée puisse avoir tantôt pour objet une idée, tantôt une *non-idée*, et que, dans le couple idée-objet, tandis que le premier terme demeure identique, le second puisse indifféremment être ou n'être pas logiquement ? L'hétérogénéité entre l'idée et son objet, l'irréductibilité absolue de l'une à l'autre sont inconciliables avec le principe de l'unité de la pensée et de l'être, qui, seul, donne au *Cogito* sa pleine signification. Le rapport de l'idée à l'objet, entendons-le seulement comme le rapport de l'*un* à l'*autre,*entre deux sphères contiguës de la réflexion. L'objet d'une idée n'est qu'une autre idée, plus immédiate, et située à un degré inférieur et intérieur de la réflexion. Réciproquement, l'idée d'un objet n'est qu'un autre objet, élevé à un degré supérieur de la réflexion, un objet plus imprégné de pensée réfléchie. De même que l'idée d'un objet devient elle-même un objet, et l'objet d'une idée supérieure à la première, l'objet d'une idée devient à son tour une idée, dans la marche inverse. Lorsque la pensée cherche à s'affirmer elle-même, c'est-à-dire recherche le pur intelligible, les objets s'idéalisent, et on s'élève dans la hiérarchie des idées. Quand, au contraire, la pensée tend à se nier, c'est-à-dire poursuit le réel, les idées s'objectivent et on avance dans le sens opposé des degrés d'objectivité. L'idéalité et l'objectivité sont en raison inverse l'une de l'autre, mais il n'y a de limites ni à la progression ni à la régression. L'espace logique est infini, comme l'espace géométrique.

Ainsi, le réel fuit devant l'esprit qui s'efforce de le saisir. L'objet absolu est le mirage du réalisme. De même, le sujet absolu ne peut pas être posé. On a depuis longtemps découvert la contradiction inhérente à l'idée du sujet absolu, et l'on a bien vu qu'en évoquer l'idée, c'est aussitôt l'objectiver. Pourquoi ne pas s'apercevoir que l'objet absolu implique une

contradiction du même ordre? Ce qui connaît, dit-on, n'est pas connu ; ce qui affirme n'est pas affirmé. Nous dirons aussi : ce qui est connu ne pas être extérieur à l'idée, ce qui est affirmé ne peut pas être étranger à l'affirmation. Le sujet absolu serait la négation absolue de l'objet, et l'objet absolu la négation absolue du sujet. Toute idée, par cela seul qu'elle renferme en puissance le couple idée-objet, et qu'elle est orientée dans les deux sens, vers le sujet et vers l'objet — aussi nécessairement qu'une ligne a deux directions — exprime la relation essentielle à la pensée réfléchie ; et cette relation, à son tour, sur le terrain de l'énonciation, est une unité, un tout fermé : l'existence logique, l'être de la pensée discursive. C'est le seul absolu qu'il nous soit donné d'atteindre.

VI. — Justification de la terminologie adoptée.

Une objection classique de l'idéalisme contre le réalisme matérialiste consiste à dire qu'en partant d'éléments matériels, d'où la conscience et la pensée sont absentes par hypothèse, il est impossible d'expliquer la conscience et la pensée ; qu'avec du physique seul il est impossible de reconstituer le psychique. Reprenons-la pour notre compte, en la généralisant et en lui donnant sa signification véritable. Non seulement, il est impossible au moyen de l'inconscient d'expliquer la conscience, mais encore, plus évidemment, il est impossible d'expliquer l'idée et les deux ordres de relations qu'elle suppose, pensée discursive et pensée réfléchie, au moyen d'un être, quel qu'il soit, qui ne serait pas l'être affirmé, adéquat à son affirmation, à l'affirmation de cette affirmation, etc., en un mot, l'être de la pensée.

Dans la synthèse explicative, les idéalismes incomplets s'arrêtent à mi-chemin, de même qu'ils s'arrêtent dans la voie analytique qui conduit aux contradictions de tout concept du réel. Sans doute, il est illogique de concevoir le réel comme un composé d'images auquel le sujet percevant ne préexisterait pas. D'atomes matériels et étendus la synthèse la plus ingénieuse ne réussira jamais à faire sortir ni une perception, ni un sentiment, ni une volition. Mais n'est-il pas tout aussi illogique de concevoir le réel, c'est-à-dire d'énoncer une idée et de la poser d'emblée, dans l'intégral *a priori* de son existence logique, sans se donner du même

coup l'idée, l'existence logique et l'*a priori* de l'affirmation de l'être? Qu'est, en effet, la conscience, le sujet de la perception, du sentiment et de la volition, bref la trame psychique sur laquelle le monisme spiritualiste tisse l'étoffe du réel, sinon un concept, un être qui implique l'énonciation et la réflexion, un être qui n'est qu'une forme entre les innombrables formes de l'existence logique, c'est-à-dire une idée et rien qu'une idée?

L'idée, répondra-t-on, ne se suffit pas à elle-même. Elle se rapporte à un sujet, en même temps qu'à un objet ; elle suppose, par conséquent, le sujet, la personne moi, et celui-ci corrélativement suppose perception, sentiment, volition. Ce sont là, par conséquent, les matériaux de toute réalité et de l'idée elle-même. Mais ne voyez-vous pas, répliquerons-nous, qu'en vous tournant soit vers le sujet, soit vers l'objet, vous ne sortez pas de l'idée? Conditionner l'idée par le sujet représentatif, n'est-ce pas *ipso facto* faire de ce dernier un objet, donc une idée; de même que conditionner l'idée par l'objet, c'est élever l'idée à un degré supérieur de la réflexion et mettre l'objet ainsi posé à la place de l'idée dont il est le support. « Détachée du moi conscient, dit M. Pillon, l'idée n'est plus; elle s'évanouit, aussi bien que les phénomènes actifs de l'esprit, le jugement et la volition [1]. » Soit; mais cela ne veut-il pas dire simplement qu'il est impossible à l'analyse philosophique de s'arrêter à un degré déterminé de la réflexion, c'est-à-dire de faire d'une idée déterminée une chose existant par soi et un absolu, et que poser une idée, c'est se donner implicitement par là même le mouvement infini des idées, l'infinité de leurs relations mutuelles, non seulement à un degré de la réflexion, mais encore entre tous les degrés? Séparée du sujet, l'idée s'évanouit. Mais qu'est-ce que le sujet sans l'idée, sans l'affirmation qui l'énonce dans le discours, sans le *concept*, qui en fait un objet et qui lui décerne l'existence logique? Une idée sans sujet n'existe pas plus qu'une idée sans objet; nous l'accordons. Mais ce qu'on oublie, c'est que l'on ne conçoit le sujet que sous le couvert de l'idée, en le posant comme objet, de même qu'inversement on ne conçoit l'objet qu'à travers sa conception même, c'est-à-dire comme une idée, *qui est parce qu'elle s'affirme*. Supprimez

1. L'évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle (*Année philosophique*, 1899, p. 129).

l'idée, et le sujet comme l'objet s'évanouissent; de sorte que nous n'arrivons pas à comprendre pourquoi l'idée du sujet aurait, entre toutes les idées, le privilège exceptionnel de conditionner l'idée en général, ni pour quelle raison, en cette circonstance, le fini deviendrait ainsi le principe et la raison de l'infini. Tandis que nous ne faisons aucune difficulté pour reconnaître qu'il y a dans toute idée un *a priori,* à savoir son existence manifestée par son affirmation, et que cet *a priori* se suffit à soi, puisque, sa négation étant absolument inconcevable, il ne saurait admettre pour soi ni principe ni condition distincts de lui.

Si, par les mots, *sujet, moi, conscience,* on entend désigner le principe dont le *Cogito* exprime la vérité nécessaire, le principe de l'existence logique qui pose l'adéquation de l'existence à la pensée, le différend cesse, et il devient inutile de discuter à propos d'une question de mots. Mais les philosophes qui emploient ces dénominations ont leurs raisons pour les conserver et les préférer à celles que nous avons choisies, et leurs raisons se résument en ceci : une invincible répugnance à accepter toutes les conséquences de l'idéalisme, et un opiniâtre attachement au réalisme instinctif de l'esprit humain.

Les idées de *sujet* et de *moi* éveillent, en effet, l'idée de personne, et, avec elle, l'idée des monades et de leur pluralité. Lorsqu'on rapporte l'idéation à un sujet et à un moi, on fait déjà une concession implicite au réalisme, et on fait reposer l'être de l'idée, non sur elle-même, mais sur une pluralité de personnes, sur un *monde des esprits.* Or dans l'idée de personne entre un élément obscur et inintelligible, un élément négatif et contradictoire, qui est le non-être de la réalité objective. Disons mieux : l'idée de personne, par la détermination qui la localise et qui la particularise au sein de l'être, implique une sorte de privation et de défaut vis-à-vis de l'être pur de l'énonciation et de l'idée en général. A la subordination de la pensée au *sujet* de la pensée correspond l'expression personnelle du principe de l'idéalisme, c'est-à-dire le *Cogito* tel que Descartes l'a formulé. Nous avons montré plus haut que la vérité du principe est indépendante de l'expression personnelle; qu'elle est, au contraire, altérée par la présence du *je* dans l'affirmation *je pense.* Du *je pense* on passe au *je suis,* par l'affirmation de l'être de la réflexion, et, dans le *je suis,* l'être de la réflexion, seul vraiment contenu

dans l'affirmation, s'efface devant l'existence du *je,* qui remet tout en question et pose à nouveau le problème du réel.

Une remarque analogue s'impose à l'égard du terme *conscience.* Le terme est ambigu, et il faudrait préciser si, lorsqu'on conditionne l'idéation par la conscience, c'est de la conscience sensible ou de la conscience intellectuelle qu'on veut parler. Si c'est de la conscience sensible, comme elle est indéniable jusque dans le plus faible et le plus obscur des sentiments de vivre, là où, à proprement parler, aucune réflexion ni aucun sentiment de soi ne sont encore donnés, où il n'y a qu'un rythme rudimentaire entre malaise et bien-être vagues, on est ramené à l'idéalisme naturaliste, et à un *panpsychisme,* qui ne diffère du matérialisme vulgaire que parce que la chose *conscience* est substituée à la chose matière. Comme nous l'avons vu, le fait de conscience élémentaire est une notion aussi contradictoire du réel que l'élément de matière ou d'étendue. En outre, il n'est pas moins difficile d'expliquer le passage des formes inférieures de la conscience aux formes supérieures et à l'idéation, que d'expliquer la pensée par les qualités matérielles. De l'affirmation de l'être à la sensation pure l'hiatus est aussi infranchissable qu'à la chose étendue. Si par le mot conscience on désigne, en un sens plus étroit, la claire représentation de l'objet représenté et la connaissance de cette représentation, on assimile la conscience à la pensée réfléchie, et celle-ci ne peut être donnée qu'autant que l'affirmation proprement dite de l'être, la pensée discursive, est en même temps donnée. Dans cette acception, où sont les avantages de substituer la notion complexe de conscience, qui enveloppe tout ce qu'on est convenu d'appeler la vie de l'esprit, un appareil de phénomènes dont les idées sont aussi confuses que celles de la nature vivante en général, à l'idée claire de la pensée et de l'existence logique, entièrement transparente et ne laissant aucun résidu à l'analyse de la réflexion? Les avantages sont nuls, et les inconvénients nombreux, notamment, celui d'alourdir et d'embarrasser la dialectique avec le poids mort de concepts tous plus ou moins faussés par un réalisme initial.

VII. — La réflexion reconnue comme principe de l'idéalisme logique.

En prenant pour point de départ l'existence logique et

son universalité, l'idéalisme atteint immédiatement jusqu'à l'essence de la réflexion, qui est l'infinité en puissance et l'unité dans le divers. C'est la loi de l'existence logique de s'affirmer à elle-même et de se dédoubler indéfiniment, sans rien perdre de son homogénéité et sans jamais sortir de son domaine illimité.

Or la réflexion se présente d'abord comme un fait, avant d'être reconnue comme principe et comme loi. C'est comme fait que nous la trouvons à l'origine de l'idéalisme, dans le premier dédoublement que l'analyse de la perception extérieure fait subir aux jugements du sens commun qui en découlent directement. C'est comme fait qu'on la rencontre dans la structure de l'idéalisme et de l'agnosticisme empiriques.

L'idée de cause inconnue et extérieure des sensations et des images n'est, à la vérité, que la notion de l'*objet* des sensations et des images, qui subsiste après que la réflexion, les considérant en elles-mêmes, les a séparées de l'existence interne avec laquelle la croyance primitive les identifiait. C'est aussi comme fait que la réflexion coopère à l'œuvre de l'idéalisme critique, lorsque, envisageant non plus le monde extérieur, mais la connaissance du monde extérieur, la critique scinde l'acte de la connaissance en une *matière* et une *forme*, la forme étant la marque du sujet et la matière le produit de l'objet. C'est le mode de dédoublement de l'analyse réflexive qui conduit finalement aux deux notions de phénomène et de noumène, sans toutefois que la réflexion, employée comme instrument de recherche, soit étudiée pour elle-même et adoptée comme le principe véritable de la critique. Dans l'idéalisme post-kantien, la réflexion est encore considérée comme un fait. Elle est bien le ressort caché de l'opposition du *moi* au *non-moi* chez Fichte, et du développement continu de l'esprit arrêté par les « chocs » successifs du réel. Elle préside aussi, dans la dialectique hégélienne, au mouvement de la thèse à l'antithèse; dans la loi de l'identité des contradictoires, c'est elle qui s'élève de degré en degré (ou, comme dit Hegel, de l'immédiat au médiat) et qui embrasse dans la synthèse l'unité de la thèse et de l'antithèse; mais elle n'est pas encore intégralement posée comme loi génératrice de la dialectique.

Dans l'idéalisme monadiste, enfin, c'est la réflexion qui établit le rapport dernier et irréductible de l'idée à un sujet,

et qui, considérant l'idée du sujet comme l'objet absolu et dernier, demande à l'idée du sujet, contradictoirement affirmé et nié à la fois comme sujet, le principe de réalité que l'idée de l'objet a été incapable de fournir. Selon cette doctrine, la *loi* de la pensée devient le réel pur, mais encore n'est-elle qu'une idée obtenue par la réflexion, et non la réflexion acceptée elle-même pour loi.

De là vient que ces doctrines n'ont pas su dissiper entièrement l'illusion qui laisse subsister face à face une réalité et une apparence, une existence fondamentale et une existence superficielle, une existence signifiée et un signe de l'existence. Car l'illusion dualiste est créée par la réflexion et entretenue par elle aussi longtemps qu'elle reste inintelligible en tant que fait, et qu'elle n'est pas reconnue pour le principe de l'universelle intelligibilité.

L'idéalisme logique, au contraire, ne remplace pas le réalisme primitif et vulgaire par ces idéalismes incomplets, qui reportent sur les dédoublements de la réflexion les valeurs absolues que la croyance commune assignait aux objets du monde extérieur. Il renverse d'un seul effort toutes les barrières élevées entre les êtres par la pensée à la recherche de sa loi; il commence par nier les différences et par affirmer l'identité de l'être à tous les degrés d'existence ou d'idéation. Il en résulte que le principe de non-contradiction est le seul qu'il emploie pour réfuter l'erreur des idéalismes incomplets. S'il nie absolument le réel, et s'il proclame l'universalité absolue du logique et du discursif, c'est parce que toute autre conception contredit les prémisses posées par le *Cogito*. Dans la phase empirique de la dialectique, on a vu, en discutant la notion d'atome et celle d'espace, que leur idéalité découle des contradictions inhérentes à leur existence non idéale, contradictions dont la plus choquante est celle de l'infini actuellement réalisé. De même, en étendant le procédé, on trouve que les notions d'existence spirituelle et mentale, autre que l'existence logique, quel qu'en soit le contenu, sont des contradictions *in terminis* entre l'idée affirmée comme idée et simultanément niée comme idée. Ce n'est point parce que nous envisageons l'idée comme une image sans consistance, ni parce que nous cherchons derrière elle l'existence solide qu'elle est censée refléter et dissimuler à la fois que nous nions la réalité en général. Nous nous convaincons qu'il n'y a *rien* derrière l'idée parce que le *quelque chose* dont elle serait

le signe révélateur n'est et ne peut être qu'une idée. Par conséquent, nous nous gardons d'opposer le réel à l'idéal parce que nous ne cherchons nullement une existence qui serait la négation de l'existence logique, mais nous nions l'extériorité absolue à l'idéal parce que cette extériorité est contradictoire des conditions logiques qui permettent de la penser et de l'énoncer dans le discours.

L'idéalisme incomplet, empirique, critique ou monadiste, circonscrit arbitrairement le champ de la pensée discursive. C'est parce qu'il affirme l'existence transcendante au logique et au discursif qu'il s'enferme lui-même en une sphère déterminée de la réflexion. Son affirmation du réel est corrélative de la restriction qu'il impose à sa propre puissance dialectique et conceptuelle ; l'existence réelle est l'ombre que laisse flotter derrière l'idée la lumière insuffisante projetée sur elle d'un seul côté.

L'idéalisme logique n'affirme, au contraire, que cela seul qui est susceptible d'être affirmé, l'existence immanente au logique et au discursif. L'infinité de l'espace prouve qu'il n'est pas un objet réel, distinct de son idée, et qu'il est déjà l'idée, une idée relativement concrète de l'être et du lieu des coexistences. De même, le champ logique de la réflexion, dont l'espace sensible est le symbole imparfait, est l'infini en dehors duquel il n'y a que la négation absolue et le néant de toute existence. C'est donc en embrassant son infinité, c'est-à-dire en s'affirmant dans sa plénitude et en même temps dans son essence profonde, que la pensée acquiert la certitude de ne se trouver jamais qu'en présence de ses modes et d'être toujours en contact avec elle-même. L'idéalisme, né avec la réflexion implicite, se nie à chaque progrès qu'il fait dans la recherche du réel, parce qu'il ne s'élève pas jusqu'à l'unité qui est la raison supérieure du dualisme au moyen duquel il progresse. Au contraire, l'idéalisme suivant lequel la réflexion s'affirme d'abord comme loi, et qui part explicitement de son principe propre, ne risque pas de se heurter à la contradiction, parce qu'il ignore le dualisme transitoire de la dialectique analytique.

VIII. — La cohérence logique et le fait.

Quelles que soient l'évidence et la nécessité de son prin-

cipe, la thèse de l'idéalisme logique ne manquera pas d'être qualifiée de paradoxe insoutenable. On refusera de la prendre au sérieux ; on l'accusera de choquer le bon sens et de rompre avec la tradition philosophique. L'objection capitale qu'on élèvera contre elle sera tirée des faits et du rôle de la science dans la vie et dans l'action. On fera remarquer que la spéculation métaphysique est dominée par les faits, et qu'il n'y a de vérités pratiquement valables que celles que l'expérience confirme. La vérité de l'idéalisme logique n'étant pas de celles-là, elle est, dira-t-on, totalement inutile, par conséquent vaine. Toute science, a dit le fondateur de l'idéalisme critique, commence avec l'expérience. C'est dire que là où l'expérience ne joue aucun rôle, il n'y a plus que le raisonnement stérile. Et l'on ajoutera que la cohérence d'un raisonnement ne prévaut pas contre les faits, et qu'il y a une logique supérieure à la logique discursive, celle des événements et de la vie.

Nous répondrons d'abord que les faits, comme tels, n'ont jamais démenti un raisonnement ni même un jugement.

Un fait n'existe logiquement qu'en tant qu'il est la matière d'un jugement synthétique, et la concordance d'un raisonnement avec un fait se ramène à celle de deux jugements synthétiques, du jugement synthétique posé dans les prémisses du raisonnement avec le jugement qui découle du fait, ou qui l'énonce. S'il y a concordance entre les deux jugements synthétiques, on dit que le fait confirme le raisonnement ; dans le cas contraire, on dit qu'il l'infirme. Or si l'on examine en quoi consiste ce rapport, on s'aperçoit qu'un jugement synthétique n'est affirmé ou nié par un autre que s'il s'établit entre les deux un lien logique en vertu d'une *hypothèse*, qui peut bien être suggérée par les faits, mais qui n'est pas nécessairement imposée par eux. L'hypothèse transforme l'un des deux jugements synthétiques en un jugement analytique et l'autre en sa négation. C'est alors le principe de non-contradiction qui décide.

Eclairons ceci par un exemple. Soit la proposition synthétique : *tous les cygnes sont blancs,* qui était l'expression de la vérité, avant que l'on connût les cygnes noirs. La découverte de ces derniers s'est traduite par une deuxième proposition synthétique : *certains cygnes sont noirs*. De la première, on déduit la conséquence analytique : *certains cygnes ne sont pas noirs,* de sorte que la seconde devient la négation de la

proposition déduite. Les deux propositions sont contradictoires ; l'une, par conséquent, est vraie, et l'autre fausse. Laquelle des deux ? Personne n'hésitera à répondre que c'est la conséquence de la proposition énoncée avant la découverte des cygnes noirs ; d'où la conclusion que cette proposition synthétique est erronée et est niée par le jugement de fait ultérieur. Mais est-il besoin d'insister sur le caractère aléatoire de cette négation par le fait ? N'est-il pas évident que la négation n'est possible qu'à la condition que le sujet *cygne* soit le même dans les deux propositions, *certains cygnes ne sont pas noirs,* et *certains cygnes sont noirs.* Affaire de définition et de convention. Le nombre des caractères semblables (morphologiques, anatomiques et fonctionnels) chez les deux espèces l'emporte tellement sur celui des caractères dissemblables qu'on a jugé plus commode de former un genre *cygne,* renfermant à la fois l'espèce blanche et l'espèce noire. Mais on aurait aussi bien pu, dans un autre système de classification basé sur la couleur du plumage, distinguer le cygne noir du cygne blanc au point de lui donner un autre nom générique. Dans cette hypothèse, la contradiction cesserait, et la découverte des cygnes noirs aurait été sans influence sur la vérité de la proposition qui affirme que tous les cygnes sont blancs.

La vérité d'un jugement synthétique, comme tel, n'est, par conséquent, pas altérée par un autre jugement synthétique, à moins qu'on le rattache au premier par un lien analytique plus ou moins direct, c'est-à-dire par un raisonnement. C'est le raisonnement qui, enveloppant les deux jugements dans un jugement d'extension plus grande, les confronte et fait ressortir leur incompatibilité. Et le jugement d'extension plus grande, qui devient alors le principe dont on ne saurait admettre à la fois deux conséquences contradictoires, n'est pas un jugement synthétique inspiré directement par le fait. C'est un jugement comparable à une définition, à une convention, une hypothèse, toujours arbitraire jusqu'à un certain point, que l'on aurait pu ne pas poser. Dans l'exemple cité, le principe nouveau qui permet de dire que l'un des jugement synthétiques détruit l'autre, n'est que la définition plus générale du cygne, une notion plus large, embrassant un réseau plus étendu de jugements et de notions. Supprimé le principe, c'est-à-dire supprimé le choix logique qui l'énonce et qu'aucun fait ne détermine

nécessairement, il n'y a plus aucune relation nécessaire entre les deux jugements synthétiques, et ils restent aussi étrangers et indifférents l'un à l'autre que deux propositions entre lesquelles on n'aperçoit aucun rapport, telles que celles-ci : *la Terre est une planète ; l'arsenic est toxique.*

On peut en dire autant de tout autre démenti infligé par un fait à un système logique quelconque s'appliquant à des faits. Et cela apparaît avec encore plus de netteté lorsqu'on examine les rapports entre les lois et les hypothèses scientifiques, d'une part, et ce que les sciences positives nomment les faits, d'autre part. Le fait scientifique, semble-t-il au premier abord, est le fait par excellence, indéniable, parce qu'il est constaté exactement et isolé rigoureusement. Mais l'effort même de l'intelligence afin de constater exactement et de bien isoler le fait, introduit dans la donnée sensible une masse d'éléments logiques ou rationnels, qui finissent par la dénaturer à ce point qu'il devient impossible de la concevoir objectivement sans mettre en jeu tout l'appareil de la pensée scientifique et sans mettre en question le fondement même de la science. Le fait scientifique, peut-on dire, est un schème, un symbole, dans lequel, à mesure qu'elle y recherche l'élément de nécessité extérieure et d'antériorité à l'idée, qui devrait en constituer la vraie nature et la réalité propre, l'analyse philosophique trouve surtout, au contraire, la contingence de notions conventionnelles, et la nécessité logique — inhérente à la pensée discursive et totalement étrangère au réel — des notions conséquentes. Dépouillé de son enveloppe d'idées, et sous le tissu logique qui le recouvre, le fait scientifique n'est plus que le fait de la perception qui s'ignore, le *devenir* impensable et ineffable. Son autorité légitime est faite de son idéalité ; et il ne faut point s'en étonner, car la pensée n'entre en rapport qu'avec soi, et l'être ne reçoit pas de leçons du non-être.

Sur la nature du *fait scientifique,* de nombreux travaux récents corroborent cette opinion. Partis de points de vue divers et poursuivant des fins non identiques, leurs auteurs se rencontrent néanmoins et tombent d'accord sur l'appréciation de la valeur du fait scientifique ; ils montrent qu'elle provient, non de la donnée brute vers la notion confuse de laquelle tend l'analyse éliminatrice de l'apport de l'intelligence dans la constitution du fait, mais de cet apport même.

A cet égard, le passage suivant d'un article de M. Le Roy nous paraît topique : « Sur le problème de l'objectivité de la science, l'opinion vulgaire est très simple et très grosse : elle croit à l'identité du réel et du fait. Préoccupé d'une concordance à établir entre les choses et la pensée, on se représente ordinairement le fait comme un morceau de la nature détaché à l'emporte-pièce. Les faits, imagine-t-on, ressemblent à des pierres curieuses, cachées en des recoins obscurs et ignorés, qu'il faut longtemps chercher avant de les pouvoir prendre, mais qui surgissent d'un coup toutes fabriquées devant les yeux dès qu'on a su les découvrir. De là cette idée banale qu'il n'y a qu'à constater les faits. Le nom même de fait devrait suffire à renverser la croyance commune : ce qui a été *fait* ne peut être une donnée immédiate... Il n'y a pas de faits absolus, de faits intrinsèquement définissables. Tout isolement, tout morcelage, toute approximation sont forcément relatifs à un point de vue choisi d'avance... Les faits sont donc taillés par l'esprit dans la matière amorphe du donné, par le même mécanisme qu'emploie le sens commun, mais dans une autre intention : celle de préparer l'établissement d'un discours rigoureux. On voit en résumé que les faits, loin d'être reçus passivement par l'esprit, sont en quelque sorte créés par lui[1]. »

Si c'est l'esprit qui élabore le fait scientifique, on ne peut plus dire, suivant l'empirisme, que c'est une donnée totalement étrangère au logique qui fixe la valeur du logique dans les sciences de la nature, et on ne peut plus se représenter la conquête de la vérité comme l'épreuve du métal précieux de l'idée par la pierre de touche du réel. Assertion non fondée et métaphore inexacte. Dans la confrontation de la théorie et du fait, nous voyons plutôt la pensée en activité à la recherche d'un état d'équilibre, au lieu de la pensée arrêtée sur des modes stables et définitifs. Dans l'incessante modification des théories sous la pression apparente des faits, nous assistons à un devenir, qui est l'image de la liberté agissante, non du développement nécessaire sous l'empire des lois extérieures, de la liberté qui s'affirme perpétuellement par un choix entre des motifs dont aucun ne

1. Sience et Philosophie (*Revue de métaphysique et de morale*, septembre 1899, p. 517). Consulter aussi les remarquables ouvrages de M. G. Milhaud; les travaux de MM. Poincaré, Duhem, Wilbois.

s'impose par sa vertu propre, mais entre lesquels le choix s'effectue par un besoin de systématisation plus complète et d'harmonie plus étendue dans le concert des idées, en un mot, sous l'égide d'une finalité supérieure, incommensurable avec les faits eux-mêmes.

IX. – Nécessité de préciser ce qu'on entend par existence de fait.

A la critique empirique de l'idéalisme absolu, déduit du principe de l'existence logique, nous sommes donc en droit de répondre qu'il y a entre la *vérité de fait* et la vérité dialectique un abîme, et que l'abîme n'est comblé que par un travail qui consiste à donner au fait une *signification*. C'est parce que l'empirisme est toujours enclin à séparer le fait de sa signification, qu'il ne remarque pas ce qu'il y a de contradictoire à prendre le mot *fait* dans l'acception de donnée immédiate, de réalité pure qui supprimerait la possibilité même de cette acception. La réfutation empirique de l'idéalisme absolu est sans portée. Aux arguments de Zénon contre la réalité du mouvement Diogène répond en marchant devant son interlocuteur ; il marche et ne dit rien. C'est que sa marche est à elle seule un langage, et que Diogène sait bien qu'il signifie que les sens ne nous trompent pas. Or la véracité des sens est justement ce que Zénon révoque en doute. Et si l'argument de Diogène avait eu la valeur que son auteur lui attribuait, jamais la science n'aurait affirmé contre l'apparence sensible le mouvement de la terre et l'immobilité du soleil ! L'argument de Diogène, non seulement la métaphysique, mais encore la science la plus positive, la plus universellement acceptée aujourd'hui en ont depuis longtemps prouvé sinon l'inanité, du moins l'inopportunité. C'est par leur signification que les faits agissent sur les théories, sur les jugements et les raisonnements, bref sur les systèmes d'idées. Et la signification s'élabore dans l'être logique, par un travail que règlent seules des lois créées pour la pensée. Entre la signification du fait, qui lui donne l'être en l'introduisant dans le monde des idées, et ce que le fait serait sans sa signification, ni la science ni la philosophie n'ont trouvé trace d'un lien qui permettrait d'affirmer que de la réalité du fait émane une action s'exerçant sur l'idée par l'intermédiaire de la signification et se prolongeant, à partir du donné pur, à

travers la construction idéale qui supporte la signification. Cette prétendue action du fait sur l'idée serait une nouvelle forme de la communication des substances, problème insoluble, parce que les termes en sont absurdes. Lorsque nous parlons de la modification des idées par les faits, nous désignons par là un mode obscur de la mutuelle action des idées. Et l'obscurité, l'opacité qui altère la transparence des mouvements d'idées, qui les empêche d'être parfaitement intelligibles, parfaitement clairs pour la pensée discursive, est tout ce qui reste du réel et du fait dans l'idéalisme absolu.

Eliminer ce résidu est l'œuvre de la science et de la philosophie. De ce qu'elles l'éliminent progressivement et de ce que la connaissance tend partout à revêtir la forme rationnelle et à substituer la méthode déductive de démonstration à la méthode inductive d'investigation, on tire la preuve *a posteriori* et la confirmation par une sorte de *fait supérieur* que le fait immédiat n'est pas ce que croit l'empirisme, une présence efficace du réel en tant qu'existence hétérogène et radicalement distincte de l'idée. Le devenir de la science serait plutôt un argument en faveur de l'idéalisme absolu, et n'est pas, en tout cas, l'indice d'une existence irréductible à l'existence logique. D'autre part, si, dans la totalité de l'être, l'implication des idées les unes dans les autres était aussi claire qu'un théorème de géométrie, et s'il n'y avait pas entre les idées d'autres relations que celle de principe à conséquence, si tous les jugements (hormis l'affirmation de l'être) étaient analytiques, l'erreur ne se comprendrait pas, la science serait achevée, et du principe de l'idéalisme se déduirait l'ensemble des vérités acquises et de celles qui ne le sont pas encore. Rêve dont la grandeur a peut-être hanté plus d'un philosophe, mais rêve chimérique et contradictoire ; car si la science était achevée, l'infinité de l'existence logique et l'infinité des degrés de la réflexion seraient actuelles, appréhendées dans leur totalité numérique et pour ainsi dire dénombrées dans un simple acte de pensée ; ce qui implique contradiction. L'infinité est en puissance ; elle est un principe de développement, et l'impossibilité de poser des bornes au développement et de feindre la science achevée est l'expression du principe lui-même.

Nous conserverons par conséquent les notions de fait et d'expérience, mais nous devrons expliquer le sens que nous

leur donnons. Ce qu'il importe de retenir, c'est que par « existence de fait » nous entendons un mode de l'existence de l'idée, et non (ce qui est bien différent) la non-existence de l'idée. Cette distinction fondamentale appartient à une première phase de la dialectique synthétique ; elle est la négation du réel qui découle de ce que nous avons exposé jusqu'ici, mais elle n'est encore qu'une affirmation incomplète de l'universalité de l'idée.

X. — Analyse de la notion de fait.

Dans les jugements du sens commun, la notion de fait est corrélative de la notion du réel : le jugement de fait est le jugement touchant le réel, ce qui existe, par opposition au jugement touchant l'imaginaire, ce qui n'existe pas. La distinction est courante ; elle est du langage usuel ; elle paraît aussi primitive et aussi innée à l'esprit humain que celle de la vérité d'avec l'erreur, dont elle est, d'ailleurs, une variante. Cependant le sens commun serait bien embarrassé s'il lui fallait définir avec quelque précision la différence dont il se sert à chaque instant ; elle lui est implicite, il ne la fonde pas sur des termes d'idées. S'il en était capable, du reste, il ne serait plus le sens commun, il serait plus que la science, et il coïnciderait avec la philosophie dans sa partie théorétique la plus élevée ; il serait la théorie de la connaissance.

Ainsi posée, la notion de fait correspond d'abord à la notion de l'*objet* absolu. Le fait, ce qui arrive réellement, est l'objet fixe d'une idée qui, elle, est censée susceptible de modifications correspondant aux degrés de la connaissance du fait. Exemple : la foudre est tombée sur la maison ; voilà un fait, en lui-même identique avec soi quelle que soit l'idée que l'on s'en fasse. Mais entre l'idée de la personne à laquelle on a seulement rapporté l'événement, qui l'a lu dans les « faits divers », et celle de la personne qui en a été témoin et qui en a gardé un souvenir précis, il y a une quantité de nuances ; la seconde a du fait une connaissance beaucoup plus complète que la première. L'idée de la chute de la foudre sur la maison est donc sujette à varier dans une large mesure. Au contraire, le fait en lui-même est parfaitement défini, il est un et identique, il est indépendant de son idée, il est bien l'objet fixe d'une idée variable.

Telle est la conception paradoxale du fait, selon le sens commun. Elle est manifestement empreinte de la contradiction du réalisme. Elle repose sur cette croyance enracinée dans la pensée non philosophique qu'il y a une condition des idées, *l'existence réelle de leur objet,* qui leur est absolument extérieure, qui ne se laisse pas réduire aux idées, qui, néanmoins, ne peut être affirmée qu'en termes idéaux, et qui doit même être affirmée dans une idée déterminée. Autrement dit, le réalisme (et ici nous le rencontrons sous sa forme la plus fruste et la plus franchement contradictoire) affirme ce qu'il nie et nie ce qu'il affirme : il affirme qu'il y a *quelque chose* derrière l'idée du fait, et, par la diversité donnée des idées d'un même fait, il nie au contraire l'identité présupposée par ce *quelque chose* ; il nie que le fait se réduise à son idée, et il n'affirme cette séparation du fait et de son idée qu'en affirmant le fait comme une idée, une idée impersonnelle et en soi, qu'il distingue implicitement des idées personnelles et données du fait dans les consciences.

Quelle est donc, en définitive, la caractéristique du fait et de l'événement réel, selon le sens commun, lorsqu'on essaie de l'exprimer en termes d'idées? Le fait est l'objet absolu. Mais l'objet absolu, séparé de son idée, est, nous l'avons reconnu, un pur non-sens. Si le fait est un objet absolu, c'est qu'il y a une idée absolue du fait. Cette idée n'est pas donnée par son contenu. Ce qui est donné, ce sont les idées particulières, individuelles, qui constituent la connaissance du fait dans les consciences. Ces idées diverses sont les imitations plus ou moins parfaites d'un modèle postulé par le sens commun ; modèle purement idéal, car il ne peut être affirmé qu'en tant qu'idée. Ainsi, le réalisme qui affirme l'existence en soi du fait, indépendamment des idées, affirme corrélativement, par cela même, l'existence d'une idée en soi, dont les idées données sont comme les reflets. Le *quelque chose* qu'il situe derrière les idées données, le prétendu objet constant d'idées variables, n'est qu'une idée. Elle n'est pas seulement possible, elle est, et son être est l'existence même du fait, car en tant qu'elle est implicitement affirmée par la croyance au fait, elle est affirmée comme existante. Le réalisme vulgaire s'exprime nécessairement en terme de réalisme des idées. Sa croyance au fait entraîne la croyance à l'idée en soi, préexistant aux consciences en lesquelles se forment les idées particulières du fait.

Le paradoxe réaliste, quand on cherche à le définir, prend par conséquent l'aspect d'un paradoxe portant sur des idées. Ce n'est plus seulement la contradiction consistant à affirmer et à nier à la fois l'idée, en tant qu'idée, c'est la contradiction propre à l'idée implicite. Le fait, idée absolue, est une idée implicite, puisque la seule idée explicite du fait est l'idée variable dont il est l'objet, et qui est seule donnée. Or l'idée implicite n'est-elle pas la contradiction même, puisqu'elle est, à la fois énoncée et non énoncée, énoncée puisqu'elle est affirmée, non énoncée puisqu'elle n'existe pas logiquement, et, *par hypothèse*, n'est pas donnée dans le discours?

Logiquement, ce qui distingue le réel de l'imaginaire et du fictif n'est autre que l'hypothèse sous-entendue de l'idée absolue. Quelle différence faisons-nous entre l'incendie d'une maison, événement réel, situé à une époque et en un lieu déterminé, et le même événement fictif conté dans un épisode de roman? N'est-ce pas parce qu'au premier fait nous rattachons une idée absolue et en soi, qui est sa vérité — appelée réalité — tandis que nous ne faisons aucun postulat semblable à l'égard de l'événement fictif? De ce dernier nous ne pensons rien d'autre, ou peu s'en faut, que ce que le romancier a voulu nous suggérer. Le lecteur à l'imagination stérile n'en aura qu'une sèche et abstraite vision ; le lecteur à l'imagination féconde ornera la notion abstraite d'idées, d'images et d'émotions. Dans le cas de l'événement fictif aussi bien que dans celui de l'événement réel, le *donné* se compose d'une pluralité d'idées voisines, mais non identiques. Mais ce qui manque à la pluralité des idées de l'événement fictif, c'est l'objet identique qui leur sert de base commune, et cet objet identique est l'idée absolue, ou, comme on dit encore, l'idée exacte et adéquate au réel, l'idée de l'incendie en soi, indépendamment de tout témoin oculaire. C'est parce que nous supposons qu'une idée — dont l'énonciation est possible — exprime le fait adéquatement, et qu'elle est soustraite à l'arbitraire indétermination des idées individuelles, et logiquement pour cette raison seule, que nous affirmons la réalité du fait. Sa réalité consiste, en un mot, dans l'énonciation possible de l'idée adéquate, contenant le tout du fait et ne renfermant aucun élément d'erreur. La possibilité de son énonciation implique, d'ailleurs, l'affirmation de son existence logique, à savoir, non l'affirmation de son contenu, mais son affirmation formelle. La fiction, au contraire, est reconnue

telle parce qu'elle n'est liée à aucune affirmation d'idée adéquate et impersonnelle.

XI. — Le criterium de fait, selon le sens commun, n'est qu'un criterium logique.

On objectera sans doute que nous négligeons ici l'élément capital du fait, sa *réalité sensible* et sa *répercussion sur l'activité humaine*. Le fictif ne détermine en moi aucune sensation *présente,* il n'éveille que des souvenirs ; il ne détermine non plus aucune action présente, il fait seulement lever en mon imagination des idées d'actions possibles composées avec des lambeaux du passé. Autre chose est de me figurer que ma maison brûle, autre chose d'éprouver l'épouvante de l'incendie, de m'enfuir, et d'avoir ensuite à supporter les conséquences prolongées du dommage causé. D'un état à l'autre, la distance est immense ; c'est la distance de l'action au rêve, la différence spécifique entre le réel et l'imaginaire. Votre logique n'en tient pas compte, dira-t-on, et par là, elle se condamne elle-même.

Nous répondrons d'abord que la différence *vécue* n'est pas la différence *pensée,* et qu'entre les deux, il y a précisément le saut du non-être à l'être. C'est en termes d'idées que la différence doit être établie si l'on veut qu'elle compte pour la pensée. Si la différence entre l'événement réel et l'événement fictif ne peut pas être posée en termes d'idées, ni le sens commun ni la science ne sont possibles ; car le sens commun et la science ont un même but, séparer la vérité de l'erreur, et, par suite, le réel de la fiction, pour les besoins de l'action ; or le sens commun et la science n'ont d'autre instrument que les idées, ils se meuvent dans les idées, ils existent par elles. Il faudrait donc renoncer à tout exercice normal de l'intellect et à toute activité raisonnable si l'on admettait l'impossibilité de spécifier logiquement la réalité des faits, par un concept, et si l'on se bornait à la spécifier en elle-même, par son existence extra-logique, c'est-à-dire par l'inexprimable et l'impensable.

Reprenons maintenant l'exemple précédent. Dans les sensations provoquées par l'incendie réel je ne trouve aucune preuve irréfragable de sa réalité. Je pourrais m'halluciner à la lecture d'un récit d'incendie et ressentir les mêmes angoisses et accomplir les mêmes actes de fuite. Et si l'hallu-

cination se prolongeait, faisant sombrer ma raison, je pourrais continuer à vivre dans la croyance que ma maison et mes biens sont détruits et passer par les mêmes états d'âme que celui qui a été réellement victime du sinistre. Entre ma vie ultérieure d'halluciné et la vie de l'homme raisonnable, nulle différence caractéristique et immédiatement perceptible, si ce n'est qu'à la longue, je finirais par me juger en butte à des contradictions et à des tromperies sans nombre, à une persécution de la part de ceux qui ne partageraient pas ma croyance et auxquels j'attribuerais un intérêt quelconque à me tromper. Il n'y aurait plus harmonie, mais désaccord constant entre mes idées, mes actes et les idées et les actes d'autrui à mon égard. Cette lutte perpétuelle, cet incessant déséquilibre me feraient-ils à la fin sortir de mon rêve? Cela est douteux. La contradiction exaspère plutôt qu'elle n'apaise le délire.

Ainsi, ni la perception, ni la volition, ni l'action présentes ne renferment de criterium du réel. Cependant, le sens commun leur attribue une valeur pratique de preuve. A quelle condition? La liaison de leurs idées dans le temps. Par elles-mêmes, nos perceptions ne sont ni vraies ni fausses; mais c'est par l'accord de nos idées que nous jugeons que nos perceptions ne nous trompent pas, et par le lien que la mémoire établit entre elles. C'est dans le présent que le passé se réalise, et c'est le futur qui garantit la véracité du présent. Entre la perception fausse et la perception vraie de l'incendie la différenciation n'est jamais achevée, et le criterium qui permettrait de les discerner à coup sûr n'est jamais donné définitivement. L'hallucination mensongère se traduira idéalement par des contradictions multiples, de sorte qu'il faudra l'invincible et absurde obstination du fou pour persister à la croire vraie. L' « hallucination vraie », au contraire, s'insérera sans difficulté dans le système des sensations et des actions subséquentes; elle y tiendra une place que les faits ultérieurs ne dérangeront pas à chaque instant. Le criterium *empirique* (et non plus logique) de la réalité du fait consiste en une sorte d'aptitude des états de conscience à une cristallisation qui s'étend et se solidifie dans le cours du temps, mais qui n'est jamais terminée. Autrement dit, les faits se prouvent les uns par les autres. Or qu'est-ce qu'un criterium dont la valeur dépend de la durée, un criterium subordonné à ce que, par définition, il doit

contrôler et à ce dont il est censé garantir l'objectivité? Autant dire que c'est pour le sens commun l'absence de criterium. Le sens commun est, en effet, fort éloigné de l'attitude mentale, éminemment philosophique et réfléchie, qui caractérise l'*empirisme pur,* et qui s'interdit toute affirmation de certitude touchant les phénomènes. Le sens commun est épris de certitude, et, s'il sépare le réel du fictif, il entend que la séparation soit nette et non indécise, définitive et non provisoire, et qu'il n'y ait pas à revenir sur la vérité qu'il a une fois décrétée. Le signe usuel de la réalité objective ne saurait être, par conséquent, une vérification progressive, une harmonie exposée à tout instant à se rompre, mais une sorte d'étiquette fixée à demeure, visible et immédiatement déchiffrable. Cette étiquette ne peut être qu'une marque logique ; car le sens commun se développe et subsiste dans le logique, et il est même la forme universelle et primaire sous laquelle le logique se présente d'abord à la réflexion. De là l'idée de *cause.*

XII. — L'idée de cause et le jugement de causalité.

L'idée de cause imprime la marque de l'objectivité au contenu de la perception.

Entre le spectacle de l'incendie réel et l'image hallucinatoire, la différence en termes d'idées, la seule qui puisse, par conséquent, être posée et la seule susceptible d'être objet de pensée est la présence de la cause dans la perception réelle, son absence dans la perception imaginaire. C'est par la croyance à une *cause externe* de ma sensation que je rapporte ma sensation à une existence, qui est d'abord l'objet absolu, absolument opposé au sujet, c'est-à-dire à l'acte même d'objectiver ma sensation. L'idée de cause, ainsi que l'a reconnu la philosophie moderne, est le fondement de la croyance au monde extérieur ; elle est, par suite aussi, la condition préalable de la connaissance du monde extérieur. Nous ne connaissons le monde extérieur qu'autant que nous croyons à son existence, et notre croyance se confond primitivement avec l'affirmation de la cause. Le monde extérieur est le premier domaine des causes, et il n'y a connaissance des phénomènes du non-moi qu'autant qu'il y a vérification de la loi de causalité.

La loi — ou principe — de causalité n'est pas une affirmation gratuitement surajoutée à celle de la cause proprement dite. L'idée de cause implique, au contraire, le principe qui lui est connexe, et c'est par ce principe qu'elle acquiert sa signification d'*a priori* ou de *catégorie*. Le principe est une définition explicite de l'idée de cause, et lorsqu'on dit que tout effet a une cause on ne fait qu'énoncer sous une forme tautologique la proposition synthétique *a priori* : il y a des causes ; ou encore, le réel existe comme cause — et, par suite aussi, comme effet.

L'office rempli par cette catégorie est double. Elle commence par être le principe de l'objectivité par rapport au sujet des perceptions. L'idée de la perception est l'idée d'un objet réel en tant qu'elle est l'idée d'une cause, c'est-à-dire d'une existence qui semble d'abord ne faire qu'un avec la perception, mais que la réflexion ensuite détache de la perception en considérant celle-ci comme son *effet*. En d'autres termes, le mécanisme spontané de la perception extérieure, en vertu duquel la conscience sensible projette dans l'espace l'image qui est sa manière d'être, et la considère objectivement comme une existence distincte de soi, ne devient un acte de croyance, et, par suite, un acte de connaissance que lorsque l'image est identifiée avec la cause. Mais, d'autre part, en nous plaçant au point de vue du sens commun, ce n'est pas l'image, qui n'existe pas logiquement, et qui n'est en soi que le non-être du devenir purement inintelligible, que nous pouvons identifier directement avec une idée telle que celle de cause, c'est l'idée de l'image. Or l'image, comme objet absolu de son idée, est insaisissable ; elle recule à l'infini dans la série des idées, à mesure que la réflexion s'évertue à la saisir, et ce n'est pas ce jeu stérile qui satisferait l'instinct pratique du sens commun. La cause vient ici à propos arrêter la régression *in indefinitum* dans la poursuite de l'objet réel. Elle se substitue à toutes les idées que la réflexion démasque derrière l'idée de l'image, et dont l'existence démontre précisément l'impossibilité de formuler un criterium logique du réel autrement que par une décision logique et une sorte de convention qui est l'institution de la catégorie elle-même. L'affirmation de la cause met un terme aux dédoublements que la réflexion opère sur l'idée ; elle décrète que l'idée de l'image est l'idée de quelque chose de réel objectivement et non d'une fiction, parce qu'elle est

l'idée d'une cause, et elle remplace l'infinité en puissance par une *position* logique et une affirmation déterminée de l'être. L'idée de l'incendie réel, par opposition à celle de l'incendie imaginaire, est l'idée d'un point de départ d'actions et de perceptions qui se dérouleront dans le temps, c'est-à-dire l'idée d'une idée investie d'un pouvoir créateur auquel le moi est assujetti et dans l'exercice duquel il n'intervient pas.

En même temps qu'elle pose l'objet vis-à-vis du sujet et qu'elle fait du monde extérieur un milieu d'actions et de réactions du non-moi sur le moi, la catégorie causale transforme le devenir objectif en un enchaînement d'idées. Je conçois d'abord la réalité objective comme la cause externe de mes perceptions, et je la conçois ensuite comme cause et effet par rapport à elle-même. C'est ainsi que les objets du monde extérieur acquièrent une existence vraiment indépendante du moi. Ils s'enchaînent les uns aux autres dans le temps en vertu d'une liaison qui est la causalité conçue à son tour objectivement et extériorisée à la manière de la cause des perceptions. Entre le défilé incohérent des images du rêve et le devenir de ce que le sens commun tient pour le réel, la différence consiste dans la liaison causale, qui semble faire défaut à l'un, et qui est, au contraire, la marque distinctive de l'autre. Tel fait étant donné, tel autre fait suivra nécessairement.

La perte de mon bien est le conséquent inévitable de la flamme de l'incendie réel, tandis que la même flamme vue en songe ne laisse aucune trace dans mon existence après mon réveil. C'est par des répercussions fatales sur mes idées que le réel m'impose sa présence et qu'il me la prouve avec le plus d'évidence lorsqu'elle n'est plus. C'est par l'absence de ces répercussions que l'imaginaire me découvre son inanité. Supprimez la relation qui déduit les faits les uns des autres, qui entre mes idées de demain et mes idées d'aujourd'hui établit une liaison nécessaire, et vous détruirez le fondement de ma croyance au monde extérieur. La réalité objective ne m'apparaît comme un pouvoir étranger à ma spontanéité pensante que parce que je la doue de la faculté de s'engendrer en quelque sorte elle-même et de vivre parallèlement à ma vie mentale une vie dont tous les moments découlent nécessairement les uns des autres. Mais cette auto-génération du réel en vertu de la loi de causalité n'est pas le devenir en

soi, antérieur à l'idée de cause et d'enchaînement causal. Le devenir pur que l'on supposerait ainsi préexistant à l'idée de cause, c'est l'abîme du non-être. Le devenir déterminé est déjà une figure idéale du réel ; à vrai dire, une pure idée issue de la catégorie causale et fixant abstraitement dans l'intemporel la succession concrète des événements de la durée.

En résumé, causalité du non-moi sur le moi, du sensible sur le sentant, puis causalité du non-moi sur le non-moi, extériorité de séries causales se développant indépendamment du moi, telles sont les deux fonctions par lesquelles l'idée de cause assure la différenciation de la réalité objective d'avec la réalité subjective que le sens commun considère comme l'irréel. Le criterium invoqué est, en dernière analyse, la catégorie même de cause et son irréductible caractère d'*a priori*.

La cause est donc la catégorie fondamentale de la connaissance. C'est ce que l'idéalisme moderne, depuis Hume et Kant, a mis en pleine évidence. La critique kantienne a montré l'insuffisance de la genèse empirique de l'idée de cause ; elle a montré que, loin d'être engendrée par les faits, l'idée connexe de causalité, qui est l'idée de cause développée, est, au contraire, le principe qui permet qu'il y ait des faits, à proprement parler, c'est-à-dire un devenir objectif. Sans la causalité, l'objet n'est pas pensé par le sens commun et, par suite, n'existe pas pour lui ; car le fait ne signifie pas dans la langue vulgaire autre chose que la cause (ou inversement l'effet), ce qui agit (ou ce qui est agi) appréhendé dans l'exercice de son action, à conséquence déterminée (ou dans son état de passivité vis-à-vis d'un antécédent non moins déterminé). Nous retrouvons ici, dans cette fonction de l'idée de cause, le rôle de l'idée en général, qui est de conférer l'existence logique à son objet. L'objet de l'idée de cause est l'existence objective elle-même. Mais la réflexion indique qu'il est impossible de séparer absolument l'objet de son idée et que ce qui justifie en dernier ressort la réalité de l'objet c'est la signification de son idée, cette *forme* irréductible et *a priori* s'appliquant à une matière dont l'existence est inconcevable sans elle. L'existence objective se pose ainsi comme une espèce au sein d'un genre plus vaste, qui est l'existence logique. Elle est existence logique ; car en dehors de l'existence logique rien n'est donné ; mais elle est de plus

investie d'une détermination particulière qu'elle reçoit de l'idée de cause.

XIII. — La causalité, criterium de la réalité.

Ce qu'on entend couramment par *fait* ne renferme en soi aucune preuve de son existence, par laquelle celle-ci s'opposerait à son affirmation, c'est-à-dire à la pensée, au logique et au discursif, et justifierait par là la notion commune de réalité objective. Nous voyons au contraire que le réel, dans l'acception du sens commun, n'est admis comme tel qu'en vertu de conventions tacites qui sont de véritables décisions de l'esprit, des *positions logiques*. La première de ces positions est celle de l'idée absolue et adéquate à son objet. L'événement réel est l'objet absolu d'une idée adéquate, soustraite aux contingences de la pensée individuelle, c'est-à-dire une possibilité purement idéale et abstraite. Mais l'idée adéquate, n'étant qu'une possibilité, ne suffit pas aux besoins pratiques du sens commun. Il lui faut en outre un criterium spécial, qui serve de principe à la connaissance objective et qui permette de traduire en langage de la connaissance la différence entre le réel et l'irréel et de l'assimiler à la différence entre le vrai et le faux. Alors intervient la catégorie de cause. Le réel sera cause ou effet, ce qui vérifie la loi de causalité, et l'irréel, ce qui n'est pas cause ou peut ne pas être rattaché à une cause, c'est-à-dire ce qui ne produit pas d'effet nécessaire ou n'admet pas d'antécédent nécessaire, et, en apparence première, ne vérifie pas la loi de causalité.

Point n'est besoin d'insister sur ce que cette première convention renferme d'arbitraire, et même, pour une science plus avancée, de radicalement faux. Le sens commun, uniquement préoccupé d'abord d'accorder le système des idées avec la vie pratique, restreint l'application de la causalité au monde extérieur et au champ de la perception des êtres matériels. Il ne s'inquiète pas du monde subjectif de la conscience et il ignore de parti pris l'expérience interne. La psychologie, en se constituant comme science, est amenée à considérer de nouveaux objets, qui sont les sensations et les images prises en elles-mêmes et non plus seulement en tant que signes révélateurs du non-moi. Au point de vue psychologique, le monde de l'imagination et du rêve et le

monde des idées subjectives sont des réalités aussi indiscutables que le monde de la perception extérieure, et même, la réalité de ce dernier finit par se résoudre en la réalité des images, c'est-à-dire de faits auxquels le sens commun refusait d'accorder la réalité, en la localisant exclusivement dans la cause extérieure productrice des sensations et des images. Or, en devenant objets de science, bien qu'isolées de leur cause objective, les sensations et les images en elles-mêmes, et d'une manière générale, tous les faits psychiques rentrent par cela même dans l'empire de la causalité; les états de conscience, quels qu'ils soient, sont causes et effets les uns relativement aux autres, et c'est même uniquement parce qu'ils sont ainsi susceptibles d'être reliés les uns aux autres et de former des séries causales, qu'ils peuvent devenir objets de science. Ils reçoivent de la catégorie causale la marque de l'objectivité, d'une objectivité moins immédiate, il est vrai, que celle de l'objet de la connaissance vulgaire : le corps matériel et étendu ; mais plus large et plus élevée dans l'échelle des degrés de la réflexion.

Lorsqu'on s'est une fois placé au point de vue psychologique et qu'on a reconnu la possibilité d'une expérience interne, bien plus, lorsqu'on s'est convaincu que l'expérience externe, ou physique, est un cas particulier de l'expérience *psychologique,* la distinction du réel et du fictif, du fait objectif et du fait subjectif ne se laisse plus établir par une règle aussi simple que celle dont le sens commun fait usage courant. Car toute sensation et toute image, ou plutôt toute idée de sensation et d'image, devenant réalité en soi, la séparation de ce qui appartient au monde extérieur d'avec ce qui est proprement le moi rencontre de nombreuses difficultés. Corrélativement, la délimitation du réel et du fictif se complique de problèmes se posant à chaque progrès de la réflexion, au point que c'est en dernier lieu à la métaphysique qu'il appartient de porter le jugement décisif et de fournir au philosophe une preuve théorique de l'existence du monde extérieur.

XIV. — La catégorie de cause; son caractère à priori est une confirmation de l'idéalisme logique.

La cause est *a priori*; elle est une catégorie, une forme de l'existence logique ; elle est identité absolue avec soi et ne renferme aucun élément hétérogène à l'existence logique,

aucun élément irréductible à l'idée qui la constitue. Il en est de même de sa fonction, la causalité, et de tous les cas, sans exception, où elle s'applique.

C'est sur ce point fondamental de la nature et de la fonction des catégories que l'idéalisme logique se sépare de tout idéalisme dualiste. La théorie critique de la connaissance laisse, comme on sait, subsister l'un vis-à-vis de l'autre deux termes explicatifs, la *forme* intellectuelle et la matière sensible ; elle affirme bien la priorité de la catégorie, en ce sens qu'elle regarde la catégorie comme une condition de la connaissance et de l'existence même des phénomènes, mais elle n'en accorde pas moins l'existence d'un *donné* antérieur, ou (si l'on préfère une métaphore plus directement spatiale) extérieur et hétérogène à la catégorie, qui est le contenu de l'intuition sensible, la trame brute sur laquelle les catégories, par l'intermédiaire des *schèmes*[1], brodent les dessins du monde phénoménal. En d'autres termes, les catégories n'épuisent pas le contenu des choses ; elles l'enveloppent seulement; il reste dans l'objet, après que l'analyse en a retiré la part de l'entendement et la part de la sensibilité, envisagée du côté du sujet (c'est-à-dire les formes spatiale et temporelle des sensations) un certain *résidu,* qu'il y a lieu de considérer comme l'apport inaliénable de l'objet, et le signe indestructible de la présence d'un non-moi.

Quoique implicite et voilé le plus souvent par d'apparentes complications plutôt qu'explicitement formulé, ce dualisme, simple au fond, est cependant la conclusion formelle de la théorie kantienne. Nous ajouterons qu'il est une raison latente des obscurités et des contradictions qu'on y a relevées. C'est qu'en effet à vouloir expliquer comment les choses se règlent sur l'esprit, au lieu de chercher de quelle manière l'esprit se règle sur les choses, on ne fait guère qu'intervertir les termes du problème philosophique, mais on ne le transforme pas aussi profondément que se l'était figuré Kant. Dans le mouvement relatif des choses et de l'esprit, si vous prenez pour système de points fixes l'esprit au lieu des choses, les rapports changent de sens et la question de la possibilité de la science se présente sous un jour nouveau, soit; mais le dualisme de l'être et de la pensée n'en est pas moins conservé dans la relation même de la connaissance, dans cette

1. *Critique de la Raison pure* (Analytique des Principes, chap. I).

idée de quelque chose qui se meut par rapport à quelque chose d'immobile. Les choses sont connues par le moyen des catégories; ce sont les catégories qui rendent les choses possibles en tant qu'objets à connaître; mais n'affirmez-vous pas par ceci l'existence des choses autrement que comme objets de connaissance, n'affirmez-vous pas l'existence d'un autre ordre que la catégorie, l'existence d'un *donné,* inaccessible par définition à la science et à la philosophie, mais dont la transcendance par rapport à votre entendement ne diminue en rien l'incommensurable réalité?

A cette conclusion dualiste la dialectique doit échapper, sous peine de retomber, comme nous l'avons indiqué, dans les ornières du réalisme et de l'empirisme. Au lieu d'être une explication idéaliste de la connaissance, l'hypothèse de la chose en soi n'est qu'un aveu d'infirmité de l'idéalisme; au réalisme vulgaire elle substitue un réalisme transcendant dont le dernier mot est *ignorabimus*; de sorte que la théorie de la connaissance, ainsi entendue, devient, sinon la théorie de l'inconnaissable, du moins la démonstration *a priori* de l'impossibilité d'une connaissance adéquate.

L'idéalisme logique mène à une autre solution. La fonction de la catégorie ne consiste pas dans son application à un objet extrinsèque, mais dans une sorte d'autoproduction et de génération de soi par soi. Dire, par exemple, d'un objet qu'il est *réel,* c'est l'investir de la fonction de causalité, c'est le considérer comme cause ou comme effet, et lui assigner une place dans l'enchaînement des phénomènes. Mais cet objet lui-même est une idée, car il a été préalablement affirmé comme être, et, quelle que soit la régression par laquelle procède l'analyse philosophique pour le saisir dans son objectivité radicale, il n'est jamais qu'une idée posée devant la réflexion.

Voici donc une idée, promue au rang de réalité, parce qu'elle est pensée en fonction de la causalité, parce qu'elle est posée comme cause, c'est-à-dire comme liant nécessairement d'autres idées, et déterminant d'autres affirmations d'existence logique, *dans le cours du temps.* Dans cette relation nouvelle et *sui generis* que la pensée établit entre des idées, on croit voir l'indice d'une existence qui ne serait pas elle-même idée.

Or ne serait-ce pas une contradiction dans les termes que ce non-être logique, qui créerait de l'être et qui donnerait

naissance à une idée entièrement neuve, n'ayant aucun trait emprunté à d'autres, c'est-à-dire à une catégorie, ou, selon la terminologie kantienne, un concept pur de l'entendement? La cause est une idée *a priori*; ce qui signifie d'abord qu'elle ne provient pas de l'expérience parce que l'expérience la présuppose, que là où la notion de causalité n'est pas donnée, il n'y a aucune expérience, ni actuelle, ni possible, et que le flux désordonné des perceptions, qui serait la réalité antérieure à la causalité, est un indicible chaos, auquel aucune catégorie ne convient, auquel l'affirmation simple de l'être ne saurait même être appliquée. Du reste, supposer que l'idée de cause puisse être produite par un ordre préexistant et ne participant en rien d'elle, c'est ouvertement se contredire, car, par cette hypothèse, on ne peut pas s'empêcher d'antérioriser la cause à la cause, en introduisant la catégorie dans les idées par le moyen desquelles on prétend la reconstituer. C'est, nous le retrouvons ici, le caractère essentiel de l'idée *a priori* de se dépasser constamment elle-même et de se devancer pour ainsi dire dans les systèmes de concepts que l'on veut faire servir à son explication; nous l'avons déjà vu à propos de l'espace. La cause ne s'explique que par soi, elle n'admet pas d'origines, elle est un absolu commencement dans l'ordre de l'existence logique, on la retrouve intégralement, si on la dissèque par l'analyse, dans les notions soi-disant plus simples auxquelles on s'est imaginé la réduire, et elle se précède elle-même dans toute régression explicative, de même qu'elle préexiste partout à sa synthèse.

XV. — La catégorie de cause et le dualisme ontologique.

Si l'idée de cause en général est *a priori*, si elle est, comme disait Kant, un concept pur de l'entendement, son usage expérimental est incompréhensible et contradictoire, avec l'hypothèse dualiste. Comment, en effet, concevoir que cette idée ne reçoive rien de l'expérience, si, journellement, c'est l'expérience, et l'expérience seule, qui nous montre les causes et qui nous apprend à les déchiffrer parmi les phénomènes, et si, dans l'expérience, il y a autre chose que de la pensée et de l'idée? Admettons d'abord qu'une réalité extérieure s'impose à la pensée et l'astreigne à choisir, dans la masse confuse et fluente de ses éléments, ceux qui devront

être considérés comme des causes à l'exclusion des autres. Entre cette réalité et la pensée, il y a, par hypothèse, hétérogénéité absolue, il n'y a pas de moyen terme; comment dès lors concevoir qu'une matière amorphe dicte un choix à l'esprit, et en vertu de quel principe extrinsèque cette communication pourrait-elle s'effectuer? On voit la difficulté, et qu'à vouloir expliquer par cette voie comment la notion de cause vient s'appliquer, au cours des perceptions, à certaines d'entre elles plutôt qu'à d'autres, on tombe dans l'incompréhensible. La difficulté serait évitée si l'on supposait que l'idée même de cause se construit avec ces matériaux (sensations, images), mais c'est là l'hypothèse de l'empirisme, et la critique la repousse. Il reste donc à avouer qu'on ne conçoit nullement comment cette libre création de l'esprit, qui est la catégorie, s'adaptant à une réalité matérielle, reçoit d'elle l'impulsion et la vie qui lui donnent occasion de se manifester concrètement dans le mouvement des idées et dans l'œuvre progressive de la connaissance. Mais il y a plus : l'hypothèse est contradictoire. Elle consiste, en effet, à présumer l'existence de la causalité dans le donné auquel s'applique la catégorie de cause. Car pour que le réel renfermât certaines propriétés qui motiveraient l'application de la catégorie, il faudrait évidemment qu'il y eût dans la nature du réel certain principe d'activité qui déterminerait en un certain sens l'activité pensante et qui l'orienterait de telle manière que l'idée de cause tantôt surgisse à son contact, tantôt au contraire ne soit pas évoquée. Or n'est-ce pas dire justement qu'il y a une espèce de causalité antérieure à la causalité et déterminant les conditions d'application de la catégorie, car cette action, quelle qu'en soit la modalité, se ramènera toujours à une relation causale? Si la catégorie est uniquement l'œuvre du sujet pensant, il en est de même de son application au réel, et le réel est inerte vis-à-vis du sujet pensant, seul dépositaire de l'autonomie et décidant seul des formes dont il convient de revêtir le réel. L'objectivité absolue est aussi la passivité absolue. En d'autres termes, l'apriorité de l'idée entraîne sa libre disposition d'elle-même, et la pensée, dans l'acte de connaissance où s'affirme une réalité extérieure par l'affirmation concomitante de l'existence d'une cause et de la nécessité d'une liaison causale, reste entièrement maîtresse d'elle-même et ne subit aucune influence étrangère.

. L'hypothèse dualiste, concurremment adoptée avec celle de l'apriorité des catégories, conduit, par conséquent, à formuler ainsi l'acte de connaissance : un donné inerte et amorphe subit l'action plastique et ordinatrice de la pensée. C'est la pensée seule qui décide, selon le cas, de l'application de la catégorie ; autrement dit, c'est le mouvement des idées, la dialectique immanente de la vie intellectuelle, qui fait le départ entre une réalité extérieure et une réalité intérieure, entre ce qu'on a appelé la matière et ce qu'on a appelé l'esprit, entre le non-moi et le moi. Cette seconde explication laisse le sujet pensant possesseur de toute l'activité et refoule l'objet dans la passivité pure. En apparence plus conforme à l'hypothèse de la nature *a priori* de la catégorie, elle n'est cependant pas plus satisfaisante que la première. En effet, si, dans son action sur le donné, la pensée est l'unique autorité qui en décrète la réalité objective par l'apposition de la catégorie de cause, cette activité réalisante, s'exerçant librement et choisissant souverainement, parmi les éléments qui lui sont offerts, ceux qu'elle investira de la réalité, laissera dans le chaos primitif, dans le néant du non-être logique, certaines parties du réel qui, pour elle et d'après sa décision, n'existeront pas. Supposition inadmissible. Ne revient-elle pas, en effet, à dire à peu près ceci : qu'il y a dans le réel une part qui restera éternellement en dehors de la catégorie de réalité, puisque, au regard de la connaissance la réalité est ce qui est affirmable comme cause, et que, par suite, l'objet en soi de la catégorie est incommensurable avec sa catégorie, qu'il la dépasse, qu'elle lui sera toujours inadéquate et qu'il y a dans le donné un résidu échappant nécessairement à la pensée. Mais, par hypothèse, le résidu est *donné*. Il est posé comme la réalité objective antérieurement à ce qui, pour la pensée, serait seul objectivement réel, étant ce qui agit conformément à la loi de causalité. Supposition contradictoire dans les termes. Le résidu extérieur à la catégorie causale est affirmé et nié en même temps que réalité. Et, d'ailleurs, cette scission du réel en deux parts, l'une entrant dans le champ de la connaissance par le moyen de la catégorie, l'autre échappant à son atteinte, ne supporte pas un instant l'examen, elle est purement fictive. En effet, dans notre supposition, l'inconnaissable serait inconnaissable du fait de la pensée et non du fait de son objet ; la pensée, en appréhendant le réel, se fixerait des

bornes à elle-même, elle limiterait spontanément son empire ; or cette limitation, qui résulterait ici de l'exercice propre de l'activité du sujet, serait absurde. L'essence de la connaissance n'est-elle pas l'infinité et la tendance à se dépasser sans cesse ? Il est absurde de concevoir la faculté de connaître comme un pouvoir se restreignant et se condamnant de sa propre initiative à une relative impuissance. Si l'accession du donné à la réalité est limitée par la pensée elle-même, et si la limitation est arbitraire, la pensée n'est plus ce qui connaît et cherche à connaître toujours davantage, elle n'est plus la directrice et l'inspiratrice du Savoir. Nous sommes réduits, par conséquent, à convenir que cette limitation n'est pas arbitraire, qu'elle est imposée par une nécessité supérieure, et qu'il y a lieu d'admettre une causalité réglant l'emploi de la catégorie de cause, un déterminisme transcendant déterminant la notion du déterminisme des phénomènes. La spontanéité de la pensée ne serait donc qu'une apparence trompeuse ; la pensée serait asservie à une nécessité qu'elle n'aurait pas créée librement.

Or la transcendance d'une semblable nécessité par rapport à la nécessité phénoménale ne doit point faire illusion. On ne peut la concevoir que comme un empêchement, un obstacle à l'infinie expansion du Savoir, une négation de la nature spirituelle du sujet pensant. Elle est donc liée à l'existence d'un *en soi*, qui s'oppose à la pensée, dans une antithèse absolue, irréductible. Ceci nous ramène à l'hypothèse, inadmissible, comme nous l'avons du reste reconnu, en raison de sa contradiction avec celle de l'apriorité des catégories, d'une causalité objective, d'une causalité en soi, dans les choses, métaphysiquement antérieure à la catégorie même de cause.

XVI. — L'immanence logique de la catégorie de cause.

En résumé, qu'on la suppose passive ou active vis-à-vis de sa *forme*, dans l'acte de connaître, la *matière* de la connaissance ne saurait être conçue comme une existence foncièrement distincte de celle de la forme. Le *donné*, quel qu'il soit, n'est pas séparé par un hiatus infranchissable de *ce qui donne*[1]. La position du dualisme doit être abandonnée, ou

1. Nous empruntons cette locution à M. J. Gourd (Les trois dialectique, *Revue de métaphysique et de morale*, 1897).

bien il faut renoncer à la thèse des concepts *a priori*, des éléments innés dans la connaissance et dans l'esprit (innés parce qu'ils en sont l'étoffe première), et revenir finalement à l'empirisme.

Le lecteur sait déjà que ce n'est pas ce parti que nous prendrons, mais, au contraire, que la discussion précédente a eu pour but de mettre en évidence l'incompatibilité du dualisme ontologique avec le principe de l'apriorité des catégories. Au point de vue de l'idéalisme critique, il nous a suffi de constater que l'application des concepts purs de l'entendement à un donné qui ne renfermerait pas déjà, de sa propre essence, ces premiers éléments d'intellectualité, est une hypothèse impliquant contradiction. Au point de vue de l'idéalisme logique, il n'y a pas de « matière » de la connaissance, et le problème de l'adaptation des choses à l'esprit, ne se pose pas plus que celui de l'adaptation de l'esprit aux choses. Nous n'avons point à nous demander comment la nature extérieure se réfracte à travers la nature intérieure et pénètre jusqu'à l'esprit, ni comment, afin d'être perçue et connue comme phénomène, la chose en soi doit se régler sur l'activité mentale qui la phénoménalise. La théorie de la connaissance, ainsi entendue, repose sur un postulat implicite, à savoir l'existence de l'objet absolu, corrélative du sujet absolu. Nous posons au contraire l'être comme la donnée initiale, au delà de laquelle il est contradictoire de remonter. Mais l'être est identique à l'idée, et l'idée enveloppe, en tant que simple affirmation de l'être, et adéquation de l'être immédiat à la pensée qui l'affirme, la série entière de ses modalités et déterminations ultérieures. La science est un système d'idées ; elle est donc, elle aussi, une donnée première, et même, la seule donnée irréductible. Il s'en suit que, si l'idéalisme consiste en une théorie de la science, ce n'est pas au sens Kantien, mais au sens d'une logique immanente à la dialectique idéaliste elle-même qu'il faut l'entendre.

Certaines idées sont affirmées comme causes, et c'est là le cachet de réalité de leur objet. Mais leur objet aussi n'est qu'une idée, et ainsi de suite à l'infini. Le premier office de la catégorie causale est d'arrêter cette propension de la réflexion à une régression indéfinie vers l'objet, et d'objectiver d'un seul coup l'idée. La cause est l'idée objective la moins contestable. Comment elle apparaît dans la connais-

sance, c'est-à-dire comment l'être devient l'objet essentiel et l'existence du non-moi qui agit et qui se développe indépendamment du moi, nous ne chercherons pas non plus à nous l'expliquer, puisque c'est là un élément du Savoir et une donnée première proposée à la réflexion. Expliquer l'origine de la notion de cause, ce serait vouloir expliquer la science, et, par conséquent, expliquer l'être : un non-sens. Mais, d'autre part, ne pas expliquer n'est pas ici admettre un inconnaissable ; car, d'après notre hypothèse initiale, il n'y a pas d'être derrière l'être, et rien n'existe antérieurement à l'existence logique par laquelle se manifeste toute science.

Dans la naissance de l'idée de cause, au sein de l'idée en général, on ne doit pas voir autre chose que l'apparition d'une détermination, ou d'une *signification* nouvelle, c'est-à-dire une création de la pensée. C'est l'apparition des significations, la naissance des concepts, l'enrichissement des modes de l'idée qui fait la vie de la pensée et le développement du Savoir. Le sens commun, et en général toute discipline scientifique et toute philosophie réaliste, au lieu de considérer ce progrès en lui-même, et de le prendre pour ce qu'il est, la réalité fondamentale, parce qu'il est la vérité dernière, ont accoutumé à la rapporter à une nature extérieure qui le conditionnerait exclusivement (point de vue du sens commun et de la science immédiate), soit encore à une nature matérielle et à un principe spirituel qui le produiraient à leur contact, selon une résultante déterminée par leurs lois respectives (doctrine commune des philosophies empiriques et des idéalismes incomplets). Par les contradictions dont elles s'accompagnent, ces manières de voir ont discrédité la métaphysique, conçue comme supérieure en vérité au sens commun et à la science immédiate. Nous essayons ici, d'accord avec le principe logique de l'idéalisme, d'abandonner la tradition et de renoncer une fois pour toutes à la vaine recherche d'un être intangible et d'un principe extra-logique, qui engendreraient la science en vertu d'on ne sait quel commerce mystérieux, et de nous en tenir à la réalité donnée par l'idée et dans l'idée, consciente de soi à un degré quelconque, c'est-à-dire à la science même de cet univers et de cet esprit qui, sans elle, ne seraient point.

De même que l'idée d'une genèse empirique de la caté-

gorie causale est contradictoire, l'idée d'une déduction abstraite de la même catégorie est illusoire. Du principe de l'idéalisme, l'*être est* (il y a de l'être parce qu'il y a de la pensée) c'est en vain que l'on essaierait de déduire le principe de causalité; ou, tout au moins, il serait illusoire de les rattacher l'un à l'autre par un enchaînement dialectique, du genre de celui que Hegel a exposé dans sa *Logique*, lorsque, partant de l'idée de l'être en général, il s'élève successivement, par le progrès dialectique, à des catégories plus concrètes, parmi lesquelles figure celle de cause. Mais cela n'empêche pas de rechercher comment le principe de causalité doit être interprété, selon l'idéalisme absolu, sans qu'il soit nécessaire, pour en comprendre le jeu, d'invoquer l'hypothèse d'une donnée extrinsèque, matérielle ou sensible, à laquelle il s'appliquerait. Le principe de causalité détermine la liaison objective des idées dans le temps ; il est donc le principe de l'expérience, et c'est dans la mesure où il trouve son application à la succession temporelle des idées que cette succession constitue l'ordre objectif et nécessaire des phénomènes, par opposition à l'ordre subjectif des idées, considérées comme des manifestations contingentes de la pensée personnelle. Nous avons dit : la succession temporelle des idées, et non pas la succession des phénomènes.

Expliquons, avant de poursuivre, ce que nous entendons par là ; car, à première vue, il semble que ce soit simplement jouer sur les mots que de substituer ainsi l'idée au phénomène, dans un rapport qui n'a rien de logique ni d'abstrait et qui est, au contraire, le rapport empirique et concret par excellence : le rapport de succession ou de *durée*.

XVII. — L'ordre des successions, au point de vue de l'idéalisme logique.

L'ordre des successions, ou la durée, se présente d'abord à la réflexion comme étant l'intuition interne, la condition de la conscience du moi, par opposition à l'intuition externe, condition de la conscience du non-moi, qui est l'espace. La première notion de la durée est en relation intime avec la notion de notre propre existence, détachée de l'existence d'un monde extérieur. C'est en tant que la diversité des

images et des perceptions est rapportée à un sujet, dont elles semblent être les modifications, que cette diversité est ordonnée en série temporelle, par le rapport entre un *avant* et un *après,* et qu'elle fait la matière concrète de la durée. Une première analyse de l'idée de durée conduit donc à ce résultat, que la durée est une propriété purement subjective de l'intuition, que la durée est en nous, parce que ce qui dure c'est nous-mêmes, et qu'en dehors de nous, il n'y a point de durée ; que les objets extérieurs ne sont pas donnés dans le temps, et qu'ils ne paraissent durer et exister dans le temps que parce que nous les rapportons à nos propres modifications, dont l'écoulement seul est la durée vraie, appréhendée dans sa réalité concrète et immédiate.

Et voici ce qui en résulte : la succession phénoménale, l'ordre temporel des phénomènes ne seraient primitivement que la forme de la conscience sensible, et rien, dans cette succession, ne trahirait la présence de la réalité objective, si le principe de causalité n'intervenait pas. Dans la durée concrète, dans notre conscience d'exister, nul signe qui révèle au moi la présence d'un non-moi. Nos états de conscience se succèdent apparemment sans obéir à aucune loi, ou du moins, si quelque nécessité se montre dans l'ordre suivant lequel ils apparaissent, comme ces états de conscience sont notre moi lui-même, notre moi concret et vivant, la nécessité interne dont nous parlons ne serait que l'image, perçue à travers notre sens intime, de notre propre spontanéité. D'où il suit, par contre, que la nécessité extérieure qui est à nos yeux le signe du réel objectif, cette impression d'une entrave au libre développement de notre vie consciente, ce *choc,* dont parle Fichte, ne seraient point perçus si nous n'avions pas l'idée de cause, et de cause externe, c'est-à-dire de l'existence d'un objet agissant sur nous, autour de nous et indépendamment de nous. Aussi longtemps, par conséquent, que les notions de cause et de liaison nécessaire ne sont pas posées, la notion de temps — ou, pour parler le langage des psychologues, la perception de la durée — n'enveloppe aucune idée ou perception d'un monde extérieur et d'une réalité objective. La durée, c'est la forme propre de l'être subjectif, et tout ce qui est plongé en elle, la diversité hétérogène qui constitue ses moments, n'est d'abord que la diversité des affections du sujet, nullement la vie des choses,

extérieurement à nous. Celle-ci, loin d'être une donnée immédiate, est une dérivée des catégories, et loin d'être le principe ou le facteur nécessaire de la relation de cause à effet, en est une conséquence.

En d'autres termes, l'analyse psychologique montre que la succession phénoménale n'est pas une donnée immédiate et qu'il en est de même de la notion vulgaire du temps, conçu comme étant l'ordre commun des événements hors de nous aussi bien qu'en nous. La donnée immédiate, ce serait la durée concrète, c'est-à-dire l'hétérogénéité qualitative des affections du moi, sorte de kaléidoscope vivant des images et des sensations, avant toute objectivation, chaos primitif dans lequel sujet et objet sont encore confondus.

Lorsque le moi se replie sur lui-même, lorsque nous laissons se dérouler sous le regard intérieur la trame bigarrée des modes de la conscience, il semble donc que nous entrions alors en communion directe avec un être qui forme le fond de notre être, et qui n'est ni la pensée, ni son objet idéal, mais bien quelque chose d'antérieur à l'existence logique et cependant de véritablement premier. Il semble que nous appréhendons enfin ce réel, postulat de la métaphysique, invérifiable par elle, et qu'il suffirait de nous priver de notre entendement, d'oublier délibérément l'appareil du langage et de l'abstraction, le mécanisme artificiel et surajouté de la pensée discursive pour nous trouver face à face avec l'existence toute nue, que le logique recouvre et défigure, mais dont le sensible, en ses profondeurs, conserve intégralement la qualité primitive.

S'il en est ainsi, la durée concrète est en même temps la réalité immédiate ; il y a de l'être en dehors de l'idée, dans la durée sentie et vécue, dans l'inexprimable de la conscience sensible, et c'est à cette « matière », qui existe d'abord parce qu'elle vit et non parce qu'elle est pensée, que s'appliquent ensuite nos *formes* intellectuelles et nos catégories. Le dualisme, par suite, n'impliquait contradiction que parce qu'il restait sur le terrain de l'idéal et du discursif, que parce qu'il opposait à l'être intemporel de l'idée un autre être intemporel qu'il est impossible de différencier intrinsèquement du premier. Avec l'idée de la durée, le dualisme reprend l'avantage. Ce qu'il doit opposer à l'idée, et ce qui effectivement échappe à l'idéation, ce n'est pas telle ou telle entité isolée par l'abstraction, mais le devenir psychologique, qui

n'est jamais entièrement, qui *devient* sans cesse et qui, étant premier dans la conscience, parce que la conscience est, en son fond, écoulement, développement, progrès, est aussi premier dans l'être. Le réel ne se laisse pas fixer devant la réflexion, parce qu'il est l'inconsistance et la fluidité mêmes, parce qu'il est l'hétérogénéité radicale, la diversité en train de s'épanouir, la multiplicité non achevée, qui échappe à la synthèse et à l'unification. Il existe donc un ordre en soi, dont la conception, ou même simplement l'affirmation logique, détruirait l'harmonie intime et effacerait la tonalité spécifique, un ordre qu'on ne peut que suggérer, par métaphore lointaine, et qui déborde les cadres de l'espace logique où se meut la réflexion. Cette existence est la durée concrète. Le réel se vit, mais ne se pense pas. Son essence est de *durer,* et, comme telle, elle est primitive, incommunicable à l'être logique, hyperspatiale. Le dualisme est restauré, à la condition qu'on en exprime les deux termes, l'un en fonction de l'espace, l'autre en fonction du temps.

D'après ceci, une première analyse de l'idée de temps conclut à la réalité de son objet ; elle aboutit à un réalisme psychologique. Mais, si on l'approfondit davantage, ce réalisme se dissipera comme les autres réalismes. Vous soutenez que le devenir interne donne à la conscience l'impression immédiate du réel, que le flux des affections, des émotions, des sensations et des images, qui remplit la durée concrète, et qui, du reste, ne s'en distingue pas de prime abord, est l'être appréhendé par l'esprit sans l'interposition d'aucun voile intellectuel. N'apercevez-vous pas la contradiction de votre raisonnement ? Ou bien, dans la notion nouvelle que vous préconisez, vous conserverez la signification vulgaire de l'idée de temps : le rapport de succession entre un *avant* et un *après* ; ou bien vous en retrancherez le discernement élémentaire des moments de la durée, et vous ne laisserez flotter devant l'esprit que la figure incertaine et mouvante de l'hétérogène et du discontinu. Dans ce cas, l'idée de durée n'offre plus aucun sens qui permette de la rattacher à son acception commune, car comment la durée serait-elle possible sans quelque chose qui dure, ce qui veut dire sans l'identité et la permanence d'un être à travers le changement ? La discontinuité, l'hétérogénéité absolue excluent la possibilité d'un sujet durable, et dans la durée ainsi entendue réside une paradoxale négation de l'être auquel,

nécessairement, notre esprit applique le prédicat changement. Privée de la possibilité d'être rapportée à un sujet, la qualité de durer se perd dans l'abîme de l'inexprimable, et quand vous en évoquez néanmoins la représentation intellectuelle, vous arrêtez la réflexion sur un concept ou contradictoire ou vide et sans objet.

Il faut bien, par conséquent, que l'idée de la durée garde un point de contact avec la notion ordinaire du temps, et ce sera le rapport même de succession, la perception du changement, le discernement de l'avant et de l'après. Mais, pour être distingués, les moments de la durée doivent être comparables les uns avec les autres, partant simultanément présentés. Le moment antécédent n'est plus, dès que son consécutif surgit, et cependant, pour que la succession soit donnée, il faut que le moment antérieur se prolonge et coexiste en une certaine manière avec le consécutif. En un mot, la perception de la succession implique la mémoire, c'est-à-dire la présentation simultanée des moments de la durée, combinée avec une qualification particulière, une coloration spéciale des moments passés, qui empêche de les mettre sur le même plan avec le moment présent. A cette perception de la coexistence, dans laquelle entre une différenciation qualitative *sui generis* des éléments coexistants, le sens commun a donné le nom de mémoire. Si la mémoire est la condition de la perception de la durée, et cela nous paraît incontestable, il est permis de juger inexacte toute théorie qui tendrait, au contraire, à faire de la perception de la durée la condition de la mémoire. La durée qui serait donnée en soi, sans la mémoire, ce serait la durée réelle, la durée qui n'aurait plus aucun des caractères spécifiques de la durée vulgaire, un symbole vide de sens, comme la chose en soi. Un ordre de successions n'est donc donné que si la mémoire a permis de l'établir, en actualisant le passé, quoiqu'en l'affirmant comme passé dans son opposition avec le présent. L'analyse nous ramène, bon gré mal gré, à la notion commune de la durée, et elle nous fait voir que cette notion implique déjà la substitution de l'idée à son objet, à savoir ici le souvenir du passé substitué au passé lui-même ; que cette notion est donc tout idéale ; que la durée n'est pas une notion immédiate fournie à l'entendement, mais bien une création intellectuelle, pour tout dire, une catégorie. C'est pourquoi les définitions psychologiques du temps sont insuffisantes et

inexactes. Le temps n'est pas la *forme* du sens intime, selon la théorie kantienne, si l'on entend par là une fonction susceptible d'être isolée et séparée d'une *matière* à laquelle elle s'appliquerait : la matière du phénomène interne, la qualité pure de l'état de conscience. Le temps n'est pas le mode d'après lequel le moi s'apparaît à lui-même, ce qui supposerait une antériorité du moi par rapport à son apparence, et un en-soi derrière le phénomène.

Le temps — ou la catégorie durée — est une certaine signification de l'ordre, une idée particulière de l'idée ordre. C'est une catégorie, c'est-à-dire : signification par soi et absolue identité avec soi. Il serait facile de reprendre à son égard la discussion précédemment exposée touchant la cause. Etant admis qu'il s'agit d'une catégorie, ce sur quoi nous n'insisterons pas, tant les essais d'explication génétique de l'idée de temps sont visiblement contradictoires, on peut répéter point par point la réfutation de la thèse dualiste en changeant simplement les termes. Nous dirons, par conséquent, qu'il n'y a pas d'existence en soi *dans le temps*, que le temps n'est pas un *milieu* où évoluent les phénomènes, pas plus qu'il n'est, d'ailleurs, une certaine implication des phénomènes les uns dans les autres, mais qu'il est un ordre des idées absolument irréductible, dont le principal caractère est l'irréversibilité. L'idée de temps ne se définit pas plus que l'idée d'espace. Toutefois, ce n'est pas parce qu'elle serait l'expression abstraite d'on ne sait quelle ineffable réalité, mais parce qu'elle est à un degré éminent cela même qui définit et qui détermine, ce n'est pas parce qu'elle émanerait directement de l'autre que l'idée qu'elle ne peut pas s'exprimer adéquatement en fonction d'idées, mais au contraire parce qu'elle indique dans l'existence logique un commencement absolu, qu'elle est, autrement dit, *a priori*.

Percevoir un ordre de succession, c'est donc penser un certain rapport de différence et de coexistence, et comme évidemment ce rapport ne peut s'établir qu'entre des idées, l'expression *succession des phénomènes* ne signifie pas à vrai dire autre chose qu'*ordre entre des idées,* ordre dont la spécificité constitue le caractère du temps, à l'exclusion de tout autre rapport entre des idées. Et lorsqu'on dit, par conséquent, que le principe de causalité s'applique à la liaison des phénomènes dans le temps, il faut entendre, au point de

vue de l'idéalisme logique, qu'il adjoint une détermination nouvelle à la détermination propre du rapport de succession, et que les idées liées non seulement par le rapport d'avant et après, mais de plus par le rapport de cause à effet, acquièrent la signification, qui, pour le sens commun aussi bien que pour la science, exprime la réalité objective.

XVIII. — La fonction logique de la catégorie de temps.

Un point cependant dans l'exposé ci-dessus est resté obscur : le caractère de subjectivité des idées enveloppées dans l'intuition de temps, avant l'intervention de la catégorie causale. Ce qui dure, c'est primitivement le moi. La succession temporelle ne s'extériorise que par l'adjonction de la fonction de causalité, qui introduit dans l'idée de succession l'idée de nécessité, c'est-à-dire d'obstacle à l'arbitraire. Le changement ne se conçoit d'abord que comme une modification du moi, une manière d'être du sujet, et l'on demandera sans doute comment il se fait que, si le rapport de succession consiste seulement en un rapport de l'ordre entre les idées, le temps apparaisse à première réflexion comme étant le milieu propre du moi, de la personne *je* ; car nous n'avons aperçu jusqu'à présent aucune dépendance logique, qui soit fondée dans la signification des deux catégories, entre la catégorie durée et l'idée du moi.

Reportons-nous au principe de l'idéalisme logique : l'*être est*, ou encore, il y a de l'être, parce qu'il y a de l'affirmation, de la pensée discursive ; et remarquons que la première expression qui en a été donnée, lorsque Descartes l'a produit au jour de la réflexion, est l'expression personnelle : *cogito, ergo sum,* il y a *ma* pensée, donc il y a *mon* être. Bien que nous ayons reconnu que la forme personnelle dépasse la vérité stricte énumérée par le principe et qu'elle s'accompagne déjà d'une hypothèse étrangère à sa signification propre, car il énonce non seulement la nécessité et l'universalité de l'être en général (et non de l'être particulier désigné par le *je*), ce n'est, toutefois, pas sans raison que cette première altération de la vérité fondamentale s'est glissée dans la pensée du philosophe à la faveur des mots, et qu'elle a passé inaperçue dans la tradition issue du *Discours sur la méthode*. Si un génie aussi pénétrant que Des-

cartes n'a cru faire aucune pétition de principe en identifiant avec le moi l'être dont l'affirmation est souverainement nécessaire, et dont la négation impliquerait contradiction, et si, après lui, le passage de la notion d'existence logique à celle d'existence subjective a été si facilement et si spontanément franchi par les dialecticiens, c'est qu'il y a entre les deux idées une relation étroite, fondée en fait, c'est-à-dire dans l'histoire même de la philosophie et dans la nature de la dialectique idéaliste, une parenté intime, que la méthode suivie jusqu'ici nous avait porté à méconnaître, parce que nous en avions, de propos délibéré, écarté la considération.

Par quelle voie, en effet, la réflexion arrive-t-elle au principe cartésien? Par le doute systématique, en rejetant comme incertaines les croyances communes et scientifiques. De toutes ces croyances, la plus spontanée, la plus inhérente à l'esprit humain, est la croyance au monde extérieur, à l'objet réel existant hors de la conscience, existant sans avoir besoin d'être perçu, ni affirmé comme existant, existant dans l'espace et n'existant pas dans la pensée, existant autrement que comme idée. Supprimer la croyance au monde extérieur, c'est se placer dans l'hypothèse où les catégories principales de la connaissance ne sont pas encore nées à l'existence logique, et où il ne saurait être question ni de réalité perçue, ni de cause des perceptions. Dès lors, les idées cessent d'être rapportées à un objet distinct de l'idéation elle-même; elles ne font qu'un avec la pensée qui leur confère l'existence. Le côté externe de l'être disparaît, et il ne reste plus que le rapport de l'être à son affirmation, de sorte que c'est l'affirmation, qui, formant alors le substrat unique de l'être, finit par rester l'être unique, l'être fondamental et véritable. D'autre part, à un deuxième point de vue, le monde extérieur a toujours eu, pour le sens commun, comme pour la science et la philosophie, la signification de la négation de l'être personnel et de l'objet affirmé en même temps comme sujet, parce qu'il s'affirme lui-même. Parmi les déterminations habituelles de l'objet externe, la plus familière et en même temps la plus scientifique, est celle qui le détermine par opposition avec le moi : l'objet externe, c'est le non-moi. Il en résulte que nier le non-moi — et cette négation est une condition préalable à laquelle la réflexion doit se soumettre pour atteindre la cer-

titude exprimée par le *Cogito* — c'est affirmer le moi et l'affirmer exclusivement. Il est vrai, et Kant l'a montré, qu'affirmer le moi, ce n'est pas encore affirmer l'être nécessaire, mais seulement affirmer la nécessité d'un sujet de la pensée, ce qui est contradictoire, puisque ce sujet, par l'affirmation même, se transforme en un objet, de sorte que, lorsque la réflexion, niant le monde extérieur, croit retrancher toute objectivité de l'être et saisir le *non-objet* dans sa pureté, elle est encore dupe de l'apparence spatiale et elle ne se perçoit que comme phénomène, ou idée de phénomène. Mais cette critique décisive, pour être faite, exige qu'on ait reconnu, grâce à la thèse de la subjectivité de l'espace, l'universelle application de l'espace aux objets intellectuels, qu'on ait discerné dans l'idée du sujet pensant des éléments d'espace, qu'on se soit rendu compte du caractère spatial de la *res cogitans* et qu'on ait enfin renoncé à poser l'existence du sujet en opposition absolue avec l'objet. Antérieurement à la critique kantienne, la dialectique idéaliste ne disposait d'aucun procédé permettant de distinguer l'être nécessaire révélé par le « je pense » d'avec le sujet même du « je pense » ; aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner que, cette critique n'ayant été faite ni par Descartes, ni par ses disciples, la *certitude logique* de l'être nécessaire ait été si généralement confondue avec la *certitude psychologique* du moi pensant. Ceci étant admis, on comprendra sans peine comment l'idée de temps se relie à l'idée du moi, et comment il se fait que la durée se présente, à l'origine de la réflexion, comme étant le mode propre de l'existence subjective.

Faisons, en effet, abstraction des catégories objectivantes, de la cause et de la localisation dans l'espace des idées objectivées. La diversité donnée n'est située nulle part, puisqu'un monde extérieur n'est pas encore pensé, par hypothèse ; l'ordre qui lui est assignable n'est donc que l'ordre des successions, avant et après, passé et présent. Mais, d'autre part, cette diversité est une multiplicité qualitative d'existences logiques, toutes englobées dans l'affirmation de l'être en général, et l'affirmation de l'être se confond avec l'affirmation du moi. L'être dont les diverses existences logiques sont des modes est l'être nécessaire, et l'être nécessaire est le moi en tant qu'il pense. Deux rapports, par conséquent, vont s'établir entre les idées : le rapport d'inhérence à l'être en général, qui les pose comme autant de

manières d'être diverses d'un être unique qui s'impose et qui enveloppe l'affirmation de chacune d'elles, et le rapport de succession, la liaison dans le temps, qui les pose comme successives (ou simultanées, la simultanéité n'étant ici qu'un cas particulier dans l'ordre des successions et non la coexistence permanente dans l'espace). Ainsi, la diversité des idées se présente comme une diversité des manières d'être de l'être immédiatement donné avec la pensée, manière d'être liées entre elles par le rapport de temps ; les idées sont les formes que prend l'être nécessaire dans la série temporelle : elles sont les modifications de cet être unique, qui demeure identique, parce que l'affirmation est toujours identique à elle-même et qui revêt cependant des significations différentes. Tel est le sens de l'idée de substance et du sujet du changement. Le changement exprime la diversité et la substance exprime cette identité dans la diversité résultant de ce qu'un être particulier, quel qu'il soit, participe néanmoins toujours de l'être nécessaire. L'analyse incomplète qui s'arrête au moi, et qui conduit alors à identifier le moi avec l'être nécessaire, entraîne par conséquent aussi l'hypothèse de l'âme-substance. Les significations de l'être nécessaire, pensées selon l'ordre des successions, sont affirmées en tant que manières d'être du moi, et le moi apparaît ainsi comme ce qui subsiste à travers les vicissitudes de ses affections dans le temps, ce qui est le sujet du changement, le support de la diversité donnée, en un mot, l'être qui *dure*. C'est ce qu'on exprime en disant que le temps est la forme de l'intuition interne et le mode suivant lequel le sujet pensant se pense lui-même. Mais on voit, par ce que nous venons de dire, que l'aperception du sujet dans le temps n'est à considérer comme une donnée immédiate qu'à la condition que la catégorie de temps n'ait pas été isolée dans sa fonction logique, qui la démontre postérieure (logiquement) à l'affirmation de l'être nécessaire, et à la condition, d'autre part, que l'affirmation de l'être nécessaire n'ait pas été dissociée d'avec l'affirmation de l'être personnel et subjectif. L'aperception du moi dans le temps est si peu une donnée immédiate, c'est-à-dire antérieure au logique et au discursif, qu'elle implique au contraire l'affirmation — ou la position — du moi comme substance, et par suite, si on la prend pour une vérité première, la notion spiritualiste de l'âme-substance ; erreur que Kant, en se plaçant à un autre point

de vue, n'a pas eu de peine à réfuter, tout en lui substituant, d'ailleurs, la notion plus utile, sans doute, mais non moins contradictoire, de l'âme-phénomène.

XIX. — Signification de la distinction entre le monde du déterminisme et le monde de la liberté.

Si le temps est une catégorie, une fonction logique et non une intuition, une forme de la sensibilité, la succession des phénomènes est elle-même une donnée logique ; elle est un certain ordre, ou une certaine signification de l'ordre entre les idées. Sur le rapport de succession, la catégorie causale vient ensuite greffer une signification nouvelle : la liaison nécessaire, c'est-à-dire telle qu'un des termes, l'antécédent, étant donné, l'autre, le conséquent, est aussi donné, mais successivement, c'est-à-dire dans le temps.

Le rapport de nécessité entre deux termes successifs crée le monde extérieur, objet de l'expérience externe, domaine du déterminisme, et l'oppose au monde intérieur, objet de l'introspection, domaine de la liberté. Dans le premier, le principe de causalité est souverain ; dans le second, le principe de causalité souffre des exceptions, ou, plutôt, perd sa signification. Cette distinction traditionnelle, posée par le sens commun, différencie le corps d'avec l'âme ; c'est sur elle qu'on s'appuie pour repousser la conséquence du principe même de causalité, le déterminisme universel. Notons en passant que l'antinomie entre le déterminisme, postulat de la science, et la liberté, postulat de la conscience, serait supprimée ou au moins fortement atténuée, si l'on comprenait mieux la fonction et le sens des catégories. Dans l'interminable conflit entre les partisans du déterminisme et ceux de la liberté, c'est au fond la croyance instinctive qui est la vraie ; mais elle s'exprime de façon incorrecte. A mesure que la science grandit, grandit aussi le domaine de l'objectivité et, par conséquent, celui des êtres régis par la loi de causalité. La psychologie, en se développant, recule toujours plus loin les bornes d'application de la loi de causalité ; elle transforme les choses de l'âme en objets comparables à ceux sur lesquels s'exerce l'expérience externe, elle en fait des objets de science, des *phénomènes* (pour parler le langage kantien) assimilables aux phénomènes de la nature ambiante. Dès que la science s'est emparée d'un objet, en

le créant, à vrai dire, de toutes pièces, cet objet doit se prêter à une vérification de la loi de causalité, et finalement se laisser envelopper dans le réseau du déterminisme universel. Inversement, il semble que le domaine de la liberté se rétrécisse sans cesse, à mesure que la science progresse et qu'il doive finalement se réduire à zéro. Mais on oublie trop aisément que la causalité est elle-même une fonction de la pensée et que, s'il n'y avait pas de science, il n'y aurait pas non plus de détermination causale, partant point de déterminisme; que l'assujettissement de la nature à des lois est un décret, que la nature ignorante et inerte n'a pas rendu, mais qui exprime seulement l'adéquation de la nature à l'objet du Savoir. Il s'en suit que, loin de s'anéantir devant le Savoir, l'idée de la liberté devient de plus en plus vraie à mesure que le Savoir se connaît mieux et que l'œuvre de la réflexion se développe. Le principe de l'idéalisme, donnant à la thèse de l'apriorité des catégories une valeur absolue, est le principe par excellence de la liberté, car il la pose comme logiquement antérieure à toutes ses négations, qui restent, à quelque degré de la réflexion que l'on se place, vis-à-vis de lui des vérités dérivées, des vérités secondes. On objectera peut-être que ce principe, affirmant l'être nécessaire par l'identification de l'être avec son idée et étant ainsi lui-même absolument nécessaire, n'a rien de commun avec l'idée de la liberté, telle que le sens commun la conçoit. Mais il faut s'entendre : la liberté, au sens vulgaire, celle qui se fonde apparemment sur l'idée du pur arbitraire, ne supporte pas l'analyse, parce qu'elle est incompatible avec toute notion scientifique; cette liberté ne se distingue pas du pur hasard, elle se confond avec la fatalité. Si l'acte libre est l'acte totalement indéterminé, il est aussi l'acte essentiellement illogique et irrationnel, l'acte parfaitement absurde. Il est alors l'expression de la réalité absolue, la négation de l'intelligibilité ; il est donc le non-être, le néant. D'autre part, la nécessité logique de l'être et, concurremment, la nécessité des catégories, ne sauraient se confondre avec la nécessité de l'enchaînement des phénomènes en vertu de la loi de causalité. Par rapport à cette dernière, la nécessité logique de l'*a priori* est une notion transcendante, qui n'admet aucune relation avec un *non-soi* et qui n'enferme aucune idée de limitation par quelque chose d'extérieur à soi. La position de l'être, sa détermination par les

catégories sont des commencements premiers, au delà desquels la pensée s'abîmerait. Nous les affirmons nécessaires, parce que l'hypothèse contraire se détruit aussitôt qu'elle se pose. Il y a loin de cette nécessité à la nécessité physique exprimée par les lois et découlant du principe de causalité. La nécessité causale est, au contraire, la négation expresse de la possibilité d'un premier commencement et d'une détermination par soi. La nécessité logique de l'*a priori* est détermination par soi, et elle est le modèle que les philosophes ont souvent proposé quand ils ont voulu faire comprendre ce que doit être la vraie liberté. L'être est créé par la pensée, et nous le disons nécessaire, parce que sans lui la pensée ne se manifesterait pas à elle-même et resterait une énigme pour soi; mais, par cela qu'elle n'est soumise à aucune condition extrinsèque et qu'elle ne dépend que des conditions qu'elle pose en se produisant elle-même, la création de l'être — ou l'affirmation de l'être nécessaire — est indubitablement l'emblème de la liberté.

XX. — Le problème de la liberté au point de vue de l'idéalisme logique.

Dans l'hypothèse dualiste, il n'y a pas d'accord possible entre un monde matériel, où règne la nécessité, et un monde spirituel, où la liberté est maîtresse; car l'hypothèse elle-même suppose les deux mondes irréductibles l'un à l'autre, ou bien réductibles chacun à des notions totalement hétérogènes entre elles. Le principe unitaire de l'idéalisme logique mène à une conclusion différente. Il concilie le déterminisme avec la liberté en les subordonnant à une notion moins immédiate et plus réfléchie, qui est celle de l'existence par soi, et du *donné* identique en son fond à *ce qui donne*.

Le déterminisme est inclus dans la catégorie causale, mais la catégorie causale est elle-même incluse dans la catégorie de l'être, et l'affirmation de l'être est création par soi. La liberté, comme on la conçoit ordinairement, n'est pas une notion positive, mais plutôt une négation du déterminisme inspiré par la connaissance du monde extérieur. Au premier abord, il semble que la liberté soit la notion primitive et instinctive, tandis que le déterminisme suppose une science déjà très avancée et la connaissance de l'universalité des lois naturelles. Cependant, à y regarder de près, on aperçoit que

ce que le vulgaire entend par liberté n'est qu'une application particulière de la notion de causalité et une compréhension incomplète de sa signification. La liberté, selon l'opinion vulgaire, c'est la spontanéité, la faculté pour le moi d'être cause et d'agir comme cause sur les phénomènes. Mais la conception du moi comme cause implique la conception d'un monde extérieur et de son action sur le moi. La perception de mes actions sur ce qui m'environne procède de la perception préalable des actions du monde extérieur sur moi ; c'est parce que je subis des impressions que je me juge capable de réagir sur ces impressions, partant sur leurs causes et d'être cause à mon tour. Or, du moment que je considère mes états et mes manières d'être comme des *effets* de causes extérieures, je me transporte moi-même, avec mes états et mes manières d'être, dans le domaine de la causalité objective, et je m'incorpore, *ipso facto,* à la série des causes et des effets qui composent le monde extérieur. En d'autres termes, je ne puis me mettre en relation causale avec les objets extérieurs sans m'objectiver aussi et sans m'assigner une place dans l'ordre des phénomènes régis par le principe de causalité. De là vient que la croyance à notre liberté, entendue de cette manière, en tant que faculté d'être une cause privilégiée parmi les causes qui déterminent les phénomènes de la nature extérieure, ne résiste pas à une critique sérieuse. C'est de cette croyance que Spinoza a pu dire avec justesse qu'elle provient de l'ignorance des causes qui nous font agir, et que les déterministes ont eu raison de nous comparer à la pierre lancée par une fronde, qui, si elle avait le sentiment de soi, s'imaginerait voler librement vers son but. L'illusion, en effet, est grossière, et la contradiction patente. Nous nous croyons libres, parce que nous nous appliquons le raisonnement en vertu duquel nous rapportons certaines de nos sensations à des causes externes, parce que nous jugeons que nous sommes nous-mêmes des causes. Or la notion de *cause libre* est contradictoire au premier chef ; les deux termes se refusent à être associés. Cause ne signifie pas ici autre chose qu'antécédent nécessaire, rapport nécessaire à un conséquent. Mais le rapport de causalité a deux directions, et l'antécédent nécessaire se relie à son tour à un autre antécédent, vis-à-vis duquel il joue le rôle de conséquent nécessaire. Ou bien donc, la cause libre serait la cause libre de ne pas produire son effet, ce qui est absurde, ou

bien encore, à un autre point de vue, ce serait la cause première, qui commencerait la série causale, laquelle est illimitée. Faire du moi une cause, c'est assujettir le moi au principe de causalité, et le poser en même temps comme effet. Il est, par suite, impossible de déduire notre liberté de notre causalité, parce que notre causalité est l'expression de notre homogénéité avec l'ensemble des phénomènes et de notre détermination nécessaire dans leur enchaînement et leur solidarité nécessaires.

Ce n'est pas le monde phénoménal, mais le monde rationnel qui contient l'enseignement de la vraie liberté. C'est en affirmant la réalité suprême de l'idée que nous saisissons l'acte libre, c'est-à-dire la détermination par soi. La distinction du langage courant entre un monde de la matière et un monde de l'esprit tombe devant la réflexion. Le monde de l'esprit ne peut être posé que comme objet de connaissance, et il n'y a pas deux espèces irréductibles de connaissance. La distinction psychologique entre une expérience externe et une expérience interne n'est pas moins métaphysiquement factice que le dualisme vulgaire. L'expérience est un développement des idées sous la direction des catégories, et c'est la diversité de signification des catégories, la diversité des relations qu'elles instituent, la pluralité aussi des degrés de la réflexion qui inspirent au psychologue l'idée de deux expériences profondément distinctes. Entre les deux il n'y a souvent qu'un degré de la réflexion. La situation dans l'espace, caractère indispensable aux objets de l'une, et qui, parfois, semble manquer aux objets de l'autre, n'est pas un indice suffisant de séparation entre les deux classes d'objets. Lorsque nous cherchons à abolir en nous le sentiment de l'externe et que nous essayons de nous renfermer dans notre intérieur mental, afin de nous observer vivant dans la durée pure, ce ne sont encore que des concepts qui meublent le champ de notre réflexion, des *choses,* dont la mobilité et la discontinuité qualitative n'effacent jamais entièrement le cachet d'extensivité inhérent à tous les êtres. Conscience de soi et conscience du *non-soi* sont des affirmations d'existences intérieures toutes deux à l'être, et la ligne de démarcation que le sens commun trace entre les deux se déplace sans cesse avec le mouvement du Savoir. Nous commençons par croire que le principe de causalité est le principe du non-moi et que les phénomènes du moi manifestent une causalité spé-

ciale, en dehors de l'enchaînement nécessaire des événements extérieurs où le moi n'intervient pas. La psychologie tend à ruiner cette croyance en assujettissant les événements psychiques à un déterminisme non moins rigoureux que celui qui gouverne les éléments physiques. Dès lors, la frontière s'efface ; la différence que l'on se plaisait à imaginer si nette et si simple, devient confuse et d'une infinie complexité. Où commence le monde dit extérieur, où finit le moi, à quel signe reconnaître les phénomènes franchement objectifs et ceux qui sont le fait propre du sujet, sa propriété inaliénable ? Question à laquelle la psychologie, à mesure qu'elle se fait plus scientifique, est de plus en plus en peine de répondre, tandis que le sens commun la croyait résolue avant même d'être posée.

Les philosophies secondes, les idéalismes incomplets s'arrêtent devant cette difficulté qui les dépasse. Il s'en suit qu'à leur point de vue le problème de la liberté demeure insoluble, ou ne comporte que la solution négative du déterminisme. L'idéalisme logique ignore la difficulté, parce qu'il en supprime radicalement la raison secrète : la présupposition empirique et réaliste.

En effet, nous voyons, d'une part, qu'il n'y a pas deux ordres irréductibles d'existences, mais un seul, celui des objets du Savoir, des êtres affirmés comme choses, phénomènes ou notions susceptibles d'être connus, c'est-à-dire d'entrer dans des réseaux de significations. La notion de l'objectivité des phénomènes repose sur la spécificité de la catégorie de cause, et sur le postulat, essentiel à la science, de liaisons nécessaires qui les déterminent les uns par rapport aux autres dans l'ordre des successions. Si la science était achevée, si l'enchaînement des idées était actuellement donné, et si la réflexion pouvait l'embrasser d'un coup d'œil, le dualisme originel de la matière et de l'esprit ne se maintiendrait pas avec la persistance qui le fait se perpétuer sous mille formes à travers le progrès des connaissances. Mais, sans avoir besoin de recourir à la supposition contradictoire d'une science faite et actuellement donnée dans son intégralité, nous trouvons dans la notion de l'être nécessaire une preuve *a priori* de la relativité et du caractère transitoire du dualisme ontologique. Il suffit de comprendre qu'aucune réalité ne peut être affirmée en dehors de l'être, et que, par rapport à la catégorie fondamentale de l'être nécessaire, toutes les existences se

placent sur le même plan, et qu'elles ne s'objectivent ou se subjectivent les unes par rapport aux autres que par le jeu de la réflexion même et par les nécessités logiques des disciplines scientifiques.

S'il en est ainsi, les deux domaines, de la matière et de l'esprit, sont séparés l'un de l'autre par les besoins du Savoir, et c'est le Savoir seul qui, ayant rompu pour la vivifier l'unité fondamentale de l'être, sera capable de la rétablir, et cette seconde fonction de la science est proprement l'œuvre de la dialectique. Nous en conclurons que, relativement au problème de la liberté, le dualisme provisoire auquel les disciplines des sciences particulières (entre autres, la psychologie) restent encore attachées doit se comprendre de deux manières. Ou bien, en s'en tenant aux données de la science actuelle et en restant dans le cadre des vérités positives, on limitera l'empire du déterminisme aux objets pour lesquels l'expérience a ratifié l'application du principe de causalité et du principe des lois, qui en découle. La liberté se réfugierait alors dans le champ inexploré; son domaine serait celui de notre ignorance. De cette liberté, dont la science nous arrache chaque jour un lambeau, nous ne sommes guère assurés qu'elle ne nous échappe finalement tout entière. Et cependant c'est en cette incertitude que la croyance vulgaire en la liberté et les doctrines psychologiques de la liberté doivent mettre ce qui leur reste d'espoir. Ou bien, anticipant par la dialectique les résultats de la science positive, on se convaincra que l'esprit ne peut être connu par d'autres méthodes que celle qui nous livrent les secrets de la nature extérieure. Avec ce sentiment, la négation du déterminisme psychologique n'est pas même une ressource que nous laisse l'ignorance, mais bien une contradiction et une négation de la science. D'où l'alternative entre nier la possibilité d'une science de l'esprit, ce qui paraît contradictoire avec la prétention de démontrer scientifiquement la liberté, et consentir à reconnaître que tout objet susceptible d'être connu, notamment, l'esprit, l'âme et ses facultés, rentre dans l'univers des lois et des déterminations nécessaires, où il n'y a point place pour la liberté.

D'autre part, l'unité de l'être, déduite de sa nécessité, conduit, ainsi qu'on l'a vu, à envisager la connaissance d'abord comme un principe de diversification au sein de l'unité, non comme une sorte de lutte, suivie d'accord, entre

un principe d'intelligibilité et un *donné* brut, étranger et antérieur au principe qui le transformerait en objet de connaissance. Au point de vue de l'idéalisme logique, la connaissance peut être définie la systématisation des idées et des significations par le moyen des catégories. Elle porte en soi sa raison génératrice, et elle est à elle-même sa raison justificative. De l'ensemble des objets du Savoir, qui ne sont des *données* qu'autant que la réflexion les objective par le mécanisme général établissant en toute idée une scission transitoire entre l'être et son affirmation, se détachent certaines notions cardinales, en lesquelles l'action créatrice de la pensée se montre plus particulièrement à nu; ce qu'on exprime en disant qu'elles sont *a priori*. Ce sont les catégories. Parmi elles, l'être en général, puis la cause, sont les conditions premières, non seulement de la connaissance, mais encore de l'existence des choses sur lesquelles la connaissance s'exerce. Supprimez les catégories, il ne reste plus que l'être vide, si voisin du non-être que Hegel a pu, en jouant avec la contradiction, en affirmer l'identité avec le non-être. Supprimez la notion de cause, il ne reste plus que la coexistence et la succession dans une diversité où les rapports institués entre un moi et un non-moi, entre une durée projetée dans l'espace et une durée subjective, ne peuvent subsister. Il n'y a plus de monde extérieur, ni, par suite, de monde intérieur, sur lequel le premier agit et en qui il se représente; il n'y a plus de phénomènes, parce que les phénomènes sont les idées reliées les unes aux autres dans le temps par la causalité. Dans cette abstraction, en admettant, d'ailleurs, qu'une lueur de pensée cohérente l'éclaire encore, le problème de la liberté n'a plus aucun sens; la réalité s'évanouissant, la possibilité n'ajoute plus aucune signification à l'être; la succession et la coexistence sont affirmées en tant qu'ordres, purement et simplement, et le rapport du conséquent à l'antécédent se réduit strictement au rapport temporel.

Ceci prouve, croyons-nous, l'existence d'une nécessité supérieure à la nécessité causale, et, réciproquement, d'une contingence supérieure à la contingence que la liberté, envisagée dans l'ordre phénoménal, introduirait parmi les phénomènes. La nécessité dont nous parlons est celle instituée par les éléments *a priori* de la connaissance, et la contingence, celle qu'exprime, sous un autre aspect, cet *a priori* même. La pensée ne remonte pas au delà des catégories; elle

n'est capable en aucune manière de concevoir des catégories différentes des siennes, de feindre un monde pensé par une intelligence organisée sur un autre plan que celui de l'intelligence humaine. Chaque fois que la réflexion s'efforce de devancer les catégories, elle les retrouve devant soi. La pensée est donc déterminée nécessairement par les catégories. Cependant il n'est pas moins vrai que dans la nécessité de l'*a priori* réside une contingence essentielle, celle qu'enveloppe l'idée de l'autonomie de l'idée. La science se fait ; cela veut dire qu'elle est à chaque instant maîtresse de sa destinée et que sa vérité est à chaque pas suspendue à ses déterminations fondamentales. Dans ce perpétuel retour sur soi, dans cette solidarité profonde, cette harmonie sans cesse en voie de développement, et immédiatement résolue, nous ne trouvons plus rien qui réponde à l'idée vulgaire de nécessité ; nous sommes en présence d'une œuvre toute faite de consentement intime, entièrement affranchie de l'obligation à des règles dont on la concevrait séparée. Il y a là, en vérité, une contingence initiale, c'est-à-dire une puissance effective adéquate à une possibilité transcendante et infinie.

La conception de la connaissance selon l'idéalisme absolu amène, par conséquent, en coïncidence les deux notions opposées de nécessité et de contingence. Leur synthèse est la détermination par soi, l'autonomie exprimée par la dépendance de la science vis-à-vis des catégories et l'apriorité de ces dernières. C'est par une telle synthèse, et par elle seule, que le problème de la liberté revêt une signification positive, et c'est en elle que se trouve le germe de sa solution rationnelle.

CHAPITRE V

LA PHÉNOMÉNALITÉ DE LA SCIENCE

I. — Comment s'introduit la notion de phénoménalité dans l'idéalisme logique.

Les considérations que nous venons de grouper sous le titre « idéalisme logique » ont apporté quelques éclaircissements et des appuis successifs à la doctrine de l'idéalité absolue de l'être. Cette doctrine a fait preuve de ses principaux avantages, et on a pu se rendre compte que, si elle n'explique rien de l'être (ce à quoi aucune philosophie ne saurait sérieusement prétendre), du moins, elle évite la plupart des contradictions où la philosophie s'embarrasse lorsqu'en réfléchissant sur les déterminations radicales de l'être, elle les confronte et essaye de les mettre d'accord.

Le principe d'où l'on est parti a démontré, d'une façon, il est vrai, plutôt négative, l'adéquation de l'être et de la pensée, par l'impossibilité de poser une existence en dehors de l'existence logique, une réalité qui ne serait pas totalement et exclusivement idéalité. En développant ensuite la signification des catégories et en indiquant leur fonction logique, nous avons vu l'idéalisme absolu acquérir une vérité plus positive, ne résultant plus seulement de la démonstration par l'absurde. Mais il ne suffit pas de s'être assuré que ce qu'on nomme couramment un *fait,* une chose réelle, un phénomène, est une création de signification, et peut être compris comme une œuvre exclusivement révélatrice de la pensée ; il faut de plus, si l'on veut asseoir l'idéalisme sur une dialectique non exposée aux retours offensifs du réalisme et qui ne rouvre pas perpétuellement les questions, essayer de faire comprendre comment l'apparence réaliste subsiste toujours dans la science, et se servir de cette apparence même pour détruire les racines des négations que la science tient et tiendra toujours en réserve contre les doctrines du genre de celles que nous exposerons ici. En d'autres termes, il ne

suffit pas de proclamer l'idéalité du phénomène par l'explication de l'idée d'*a priori,* d'une part, et, d'autre part, par la contradiction inhérente aux théories dualistes de la connaissance ; il faut encore montrer comment ce qui, dans le phénomène, paraît irréductible à l'activité pensante, ne peut être mis en rapport avec l'activité pensante qu'à la condition de lui être finalement identifié.

Une première difficulté a été surmontée lorsqu'on s'est rendu compte que le phénomène, dans son acception scientifique, est le produit de la science. Plus le phénomène est précisé scientifiquement, et plus il est un produit d'abstraction, et plus il s'écarte de l'idée primitive d'une donnée sensible, d'une idée imposée à l'esprit par la perception passive et contrainte, sans qu'hypothèses et raisonnements ne lui aient composé la majeure partie de sa signification.

Mais, à la poursuivre par exhaustion, la démonstration de l'idéalité du phénomène se perd dans l'infini. Le phénomène n'est pas unité, mais multiplicité, son contenu est inépuisable, et là est proprement son essence, son irréductibilité à l'idée pure, sa phénoménalité. D'où la nécessité de recourir au principe de l'idéalisme logique qui, par une autre voie, tranche d'un coup le nœud du débat : *a priori,* l'élément irréductible à l'idée, l'objet de la notion traditionnelle du réel, n'existe pas. La phénoménalité n'est, par suite, qu'une apparence dialectique ; c'est l'aveu spontané de notre ignorance, et l'expression symbolique de ce que, le progrès du Savoir étant illimité, l'arrêt de la pensée à une détermination finie de l'être laisse devant elle un espace encore inexploré et qu'elle remplit par la négation de soi. L'idéalité du phénomène s'affirmant par degrés, à mesure que la science progresse, la part d'inintelligible qu'il renferme n'est que la conséquence de l'infinité des idées qu'il enveloppe.

Telle est la réponse que l'idéalisme logique peut d'abord faire à l'objection tirée de la nature du phénomène. Cette réponse procède directement du principe posé au début du précédent chapitre. Mais, comme le principe de l'existence logique ne crée pas la diversité concrète du *donné,* comme il exprime seulement la création par soi de l'être abstrait, on objectera sans doute que l'explication de l'idéalisme logique porte seulement sur le phénomène, envisagé dans sa généralité, sur le phénomène déjà conçu, par conséquent, comme idée, et qu'elle ne résout rien, parce qu'elle suppose produit

ce qu'il s'agit de reproduire dialectiquement, la multiplicité des phénomènes.

Nous sortirons du cercle de l'abstraction en entrant dans la vie logique, seul objet de la vraie métaphysique, en considérant la science positive, non plus seulement à un point de vue formel, mais en l'incorporant au mouvement dialectique. Le problème alors se déplace. Si, ainsi que l'idéalisme critique l'a mis en évidence, la nature des phénomènes s'explique métaphysiquement par la nature de l'esprit, c'est à la science qu'il faut en dernier ressort demander la raison de la phénoménalité ; non pas à la science immédiate, dont la fonction est précisément de réduire cette phénoménalité à l'intelligibilité, mais à cette science immédiate posée à son tour comme objet ; non pas au monde des phénomènes, mais au monde des idées des phénomènes ; non pas aux lois que la science découvre dans la nature, mais aux méthodes par lesquelles l'expression de ces lois arrive à l'existence logique.

Or on retrouve dans la science ainsi envisagée les motifs qui, dans l'objet immédiat (le monde des choses et des êtres physiques), ont perpétué l'illusion réaliste. Le développement de la science lui imprime le caractère des faits qu'elle a pour destination d'expliquer ; elle est d'abord pour soi inintelligible, comme le sont les phénomènes naturels avant la science de la nature ; elle est, pour tout dire, un phénomène ou une succession de phénomènes : la série des idées qu'elle met au jour et qui prennent naissance par un tout autre procédé que la voie déductive ou l'enchaînement syllogistique. Il s'en suit que la réflexion philosophique, en s'élevant au-dessus de l'univers des phénomènes, et s'attachant désormais à scruter le monde de leurs idées, se retrouve aux prises avec le vieux problème du réel, rencontré à l'origine de la spéculation. Si la dialectique idéaliste n'est pas destinée à une irrémédiable faillite, il faut donc qu'elle réussisse à démontrer que la phénoménalité de la science n'est, elle aussi, qu'une apparence, et que, dans cette acception supérieure du *donné,* l'idéalisme absolu est encore la seule thèse qui n'introduise pas la contradiction.

II. — Nécessité de l'expérience, même dans les sciences de déduction.

La phénoménalité de la science a un autre nom : expé-

rience. Toutes nos connaissances commencent avec l'expérience, a dit Kant, et, après lui, un siècle de découvertes dans l'ordre immédiat et de spéculation dans l'ordre médiat a fait de sa remarque une incontestable vérité. Non seulement nos connaissances commencent avec l'expérience, mais elles vivent de l'expérience et en elle. De science purement déductive, il n'en existe pas.

Les mathématiques, pour commencer par elles, empruntent continuellement à l'expérience. En arithmétique et en algèbre, le raisonnement par récurrence est un procédé extrêmement général de démonstration. Ne comporte-t-il pas une véritable recherche empirique? Une relation étant vraie pour n, on cherche si elle est vraie pour $n+1$; mais, comme il faut un point de départ concret, on commence par voir si la relation est vraie pour la valeur 1, par exemple ; démarche vraiment expérimentale. Les démonstrations algébriques, en général, reposent sur des transformations d'expressions et des substitutions, dans lesquelles une certaine espèce d'expérience est constamment requise. Le calcul algébrique se vérifie par l'expérience, comme aussi, d'ailleurs, le prototype des opérations, qui est l'addition arithmétique. Il n'y a pas d'autre moyen de vérifier une addition que de la recommencer ; or la probabilité de certitude issue des épreuves répétées est une loi expérimentale et l'accord entre deux épreuves est lui-même une expérience. Entre les procédés de l'astronome qui détermine les éléments d'une planète, du physicien qui étalonne un instrument de mesure, et de l'algébriste qui, afin de s'assurer de la forme d'une fonction, en calcule diverses valeurs, pour diverses valeurs correspondantes des variables, la parenté est plus étroite qu'on ne la pense habituellement. La géométrie, enfin, si strictement déductive dans la démonstration, a commencé comme la physique par la mesure et les tâtonnements de l'expérience. D'ailleurs, la nécessité des vérités géométriques ne serait qu'une nécessité subjective et serait sans valeur scientifique, si le consentement universel lui refusait l'appui de son autorité. Pour la géométrie considérée dans son état présent, le consentement universel est ce qui paraît tout d'abord rester de la sanction expérimentale que requièrent les autres sciences ; or ce n'est pas un facteur négligeable. Supposez, et cela n'a rien d'impossible, qu'un géomètre, étant amené par une chaîne de déductions qu'il juge rigoureuses, à énoncer

un théorème nouveau, rencontre de la part des autres géomètres une résistance unanime à accepter sa proposition. Qu'arrivera-t-il? De deux choses l'une, ou bien (et le cas s'est présenté) le géomètre, reprenant son raisonnement, ne tardera pas à y reconnaître son erreur. Ou bien, ce sont les autres géomètres qui auront à réformer leur jugement et à reconnaître pour vrai ce qu'ils avaient d'abord cru faux. Le second cas est fort peu probable, mais n'a en soi rien d'impossible. Il se peut, par exemple, que le refus momentané du consentement universel soit dû à l'originalité même de la découverte, à l'importance exceptionnelle du nouveau théorème, la vérité qu'il énonce inaugurant une révolution dans la science et surprenant les esprits par son inattendu[1]. On nous répliquera sans doute que, ni dans un cas ni dans l'autre, ce n'est pas, à proprement parler, la décision de l'expérience, c'est-à-dire le désaccord des esprits, qui a fait la séparation de la vérité d'avec l'erreur, que c'est là seulement un signe avertisseur et que le juge en dernier ressort, ou mieux le seul juge, est la règle *a priori* du raisonnement déductif, le principe de non-contradiction. Toutefois, il faut remarquer que ce n'est qu'*après* l'avertissement de l'expérience que la faute de raisonnement se révèle à un examen plus attentif, après l'épreuve qui a consisté à contrôler une affirmation individuelle par l'approbation collective. Mais il y a plus : dans les deux cas, dans celui d'une découverte véritable comme dans celui d'une pseudo-découverte, c'est le consentement universel qui prévaut finalement ; et même s'il fallait attendre des siècles avant que la pensée de l'in-

1. L'exemple suivant montre bien l'importance du verdict collectif et de l'assentiment unanime en mathématique : « La théorie des systèmes de coniques a eu, sur un point particulier, un rôle historique intéressant. A la suite de travaux de MM. de Jonquières et Chasles sur la *Géométrie élémentaire*, sorte de traduction géométrique de l'élimination algébrique, on avait été amené à penser que les propriétés d'un système simplement infini de coniques s'expliquent toutes à l'aide de deux nombres, μ et ν, appelés les *caractéristiques* du système, et même par des fonctions linéaires et homogènes de ces nombres : ainsi, le nombre des coniques du système touchant une courbe d'ordre m et de classe n, serait $n\mu + m\nu$. D'illustres géomètres crurent avoir trouvé des démonstrations de ce théorème : l'un d'eux, Halphen, reconnut le premier l'erreur commune et montra que, dans certains cas, qu'il définit nettement, la proposition est en défaut. » (G. Humbert, *Les Sciences mathématiques* ; dans *Un siècle*, Mouvement du monde de 1800 à 1900. Paris, 1900.)

venteur rencontrât des esprits assez mûrs pour la comprendre, c'est encore le jugement collectif, envisagé dans le temps, « le jugement de la postérité » qui consacrerait la valeur objective et la portée scientifique de la découverte. Supposez un géomètre confiné dans un isolement absolu, seul avec son esprit, ne communiquant ni avec le passé de la science par les livres, ni avec son présent par les relations sociales, atteindra-t-il le même degré de certitude que s'il peut faire part à autrui de ses idées, ce qui revient, en somme, à demander au monde extérieur la légitimation de ses spéculations, qui, par leur origine seule, ne sortiraient pas de l'intériorité de la pensée individuelle ? Il est permis d'en douter. A défaut d'une confirmation objective, matérielle, comme en donnent l'observation en astronomie, l'expérimentation dans les sciences physico-chimiques, la certitude apodictique des mathématiques est plutôt une limite vers laquelle on tend, un idéal qu'on s'efforce de réaliser, qu'un fait positif. Privée de l'assentiment d'autrui, la certitude apodictique touche de bien près la croyance subjective ; or quelque impérieuse qu'elle soit, la croyance ne suffit pas pour fonder la certitude scientifique. Même en admettant que le système des vérités géométriques soit réductible à des jugements analytiques — ce qui n'est pas — on n'en pourrait conclure que la géométrie n'a pas besoin de l'expérience, de cette expérience particulière instituée par le contrôle mutuel des géomètres. Autre chose, en effet, est de poser dans l'abstrait la vérité nécessaire, autre chose de l'établir dans chaque cas particulier, et de l'affirmer, en quelque sorte concrètement, en la faisant. Un théorème est plus ou moins éloigné des axiomes ; lorsque le chemin à parcourir depuis les axiomes jusqu'aux théorèmes ne peut plus être embrassé dans un acte unique d'aperception intellectuelle, comme dans l'instantané de l'intuition simple qui relie la conclusion d'un syllogisme à des prémisses immédiatement antécédentes, intervient dans l'enchaînement des raisonnements un facteur dont il faut bien tenir compte : la marche plus ou moins hésitante des idées dans la pensée individuelle, les chances d'erreur qui, à chaque pas, substituent en fait une probabilité plus ou moins grande à une certitude idéale. Si, pour chaque syllogisme en particulier, la signification des prémisses s'imposait avec la même nécessité que la conclusion, il n'y aurait point place pour l'erreur.

Mais il n'en est pas ainsi; l'enchaînement des propositions n'est pas réductible à une identité, puisqu'il y a progrès. Au cours des raisonnements, on voit apparaître des relations et des significations nouvelles, de sorte qu'il est impossible de ramener la série des rapports entre les jugements géométriques à la formule A = A, c'est-à-dire de parvenir par l'analyse à la démonstration d'une nécessité radicale[1]. En outre, le système des vérités géométriques et le développement de la science est quelque chose d'infiniment plus compliqué qu'une suite de syllogismes se tenant bout à bout. Les généralisations, les définitions, les conventions altèrent en maints endroits la continuité du raisonnement et brisent partout le déterminisme logique. Ce sont là les principes véritables du progrès de la science, les instruments opérateurs qui mettent en œuvre les matériaux de la construction géométrique, dont la méthode déductive ne montre ensuite que l'agencement une fois terminé. La démonstration fait bien voir telle partie achevée de l'édifice, elle indique les rapports qui en lient les éléments après leur mise en place; mais elle n'explique pas la mise en place, qui reste, dans la démonstration, aussi mystérieuse que si un Orphée en avait été l'auteur.

Certains philosophes en ont conclu à l'existence d'une contingence dans les résultats de la science qui s'approche le plus de l'idéal apodictique. La remarque est juste, mais insuffisante. L'idée de contingence ne fait qu'ajouter une obscurité aux ténèbres; elle est un aveu déguisé d'ignorance; elle fait de la science une énigme pour la philosophie et de la pensée vivante un mystère pour soi. La vérité est que la science géométrique doit être, comme toute autre science, considérée sous deux aspects, l'un statique, l'autre dynamique; elle est un ensemble d'affirmations, un système d'idées données, mais elle est aussi un progrès, un être en devenir, un centre mobile de création d'idées. La contingence de ce progrès, on pourrait, à tort, l'interpréter comme l'assujettissement à une sorte de contrainte extérieure, la contrainte du hasard, alors qu'elle serait plutôt l'expression de la liberté transcendante du développement du Savoir, c'est-à-dire sa détermination par soi, à un degré de la réflexion où l'opposition entre les concepts usuels de contingence et de

1. E. Boutroux, *De la contingence des lois de la Nature*, chap. Ier.

détermination nécessaire s'abolit dans la conception supérieure de l'autonomie.

Sans prolonger cette digression, retenons-en seulement que la géométrie renferme des éléments non nécessaires, à peu près au même titre que les sciences empiriques proprement dites, et que l'expérience est la condition qui exprime la nature phénoménale de la géométrie, comme de toute autre branche du Savoir, en tant qu'elle est un être en voie de développement. On pourrait rappeler à ce propos l'exemple récent et célèbre des géométries non-euclidiennes, des géométries « imaginaires », comme les ont dénommées leurs premiers inventeurs. Le débat provoqué par ces constructions *a priori* est encore d'actualité ; géomètres et philosophes sont loin de s'être mis d'accord sur elles. S'il s'agissait seulement de ne point contester la légitimité des déductions obtenues en cherchant quelles sont les conséquences des axiomes géométriques, exclusion faite du postulat d'Euclide, il n'y aurait pas de difficultés. Le principe de non-contradiction serait le criterium unique et suffisant. Or on ne conteste pas que Lobatchewsky ait su éviter la contradiction. Mais la discussion commence dès qu'on veut établir la signification de ces déductions dans le système des vérités géométriques. La question est de savoir si elles ne sont qu'un jeu de l'entendement, ou si elles constituent une partie de la science ou une science nouvelle. La géométrie euclidienne est une science, et même la plus excellente de toutes. La géométrie non-euclidienne peut-elle prétendre à tenir une place à côté de la science géométrique, a-t-elle une valeur objective quelconque? Sans doute, ses résultats sont en désaccord avec la perception. L'espace dont elle expose les propriétés n'est pas l'espace qui donne aux spéculations de la géométrie ordinaire le constant appui de l'expérience et la confirmation journalière du sens commun et de la science physique. Les symboles de la géométrie ordinaire sont appuyés sur une réussite constante, ils satisfont aux besoins de la vie de l'esprit. Les symboles de la géométrie non-euclidienne ne s'appliquent pas à la réalité objective comme les premiers et ne satisfont qu'au principe de non-contradiction. Pour que la géométrie non-euclidienne soit admise au rang de science, il faut qu'elle ait une certaine signification objective. Et c'est sur ce point que porte le débat. Le but des considérations ci-dessus n'exige pas que nous nous prononcions. Toutefois,

remarquons l'importance que prend ici le consentement universel. Si les géomètres s'entendent aujourd'hui pour attribuer aux géométries non-euclidiennes ne fût-ce qu'un intérêt de curiosité, et si nul ne conteste la cohérence interne de leurs déductions, c'est que les recherches de Lobatchewsky et de ses imitateurs sont fondées dans la nature même de l'esprit géométrique, et qu'il y a en elles au moins un certain embryon de science, la possibilité logique d'un espace différent de l'espace euclidien. Cette possibilité logique, le consentement universel en a fait une possibilité objective. Quelle que soit l'orientation future de la géométrie, elle gardera l'empreinte de ces travaux. Un point d'interrogation a été posé, une voie ouverte à la curiosité de l'esprit géométrique. C'en est assez pour troubler la quiétude où s'endormait un savoir tout près d'atteindre la perfection et pour lui redonner le mouvement sans lequel il n'y a point de progrès. Et il n'y a rien d'absurde à conjecturer qu'un jour peut-être la physique, qui, en empruntant à la géométrie euclidienne la rectitude de ses méthodes, l'a en revanche placée au centre des questions que se pose la science touchant le monde extérieur, tirera aussi de l'espace « imaginaire » des notions non moins fécondes, qui transformeront la géométrie imaginaire en une géométrie aussi réelle que l'autre.

III. — Extension de la notion d'expérience par l'exemple des mathématiques.

Que les mathématiques ne puissent se passer de l'expérience et que les propositions qu'elles élaborent, pour nécessaires qu'elles paraissent, aient besoin de la confirmation objective, soit par l'assentiment collectif, soit par un contrôle interne et mutuel des méthodes et des résultats auxquels elles conduisent, comme cela se voit couramment dans les opérations arithmétiques et algébriques, c'est d'abord une preuve qu'il n'y a aucune science sans expérience, mais c'en est une aussi que l'expérience n'est pas, comme on se plaît à l'imaginer, la consultation d'une autorité hétérogène à la pensée et imposant ses avis par une sorte de contrainte extérieure.

Considérons, par exemple, l'addition arithmétique. Les nombres étant posés, la somme en découle nécessairement : elle se déduit de la définition de chacun d'eux et de l'axiome

qui affirme l'égalité de deux quantités égales chacune à une même troisième. Ainsi que Leibnitz l'a indiqué, on peut démontrer analytiquement que $3+2=5$, étant donnée la loi de formation des entiers consécutifs, c'est-à-dire la définition de chacun d'eux par le moyen du précédent et de l'unité. La proposition $3+2=5$ est vraie *a priori*, de la même manière que la conclusion d'un syllogisme. Elle enveloppe une certitude immédiate. Pourquoi, lorsqu'au lieu de deux nombres d'un chiffre, j'ai à additionner 100 nombres de 5 chiffres, ai-je besoin de recommencer plusieurs fois, l'opération et de faire, cette fois, une véritable expérience, dans laquelle l'identité des résultats successivement obtenus est la preuve *a posteriori* de leur exactitude, et pourquoi ne pas me contenter de la certitude *a priori*, affirmée dans l'abstrait et inhérente à la série des identités qui composent l'opération, envisagée dans sa forme générale, opération invariablement la même, qu'il s'agisse d'additionner 2 et 3, ou d'additionner 100 nombres de 5 chiffres? C'est, dira-t-on, l'infirmité de mon entendement qui est ici en cause. Je puis facilement penser ensemble les cinq termes, $3+2$, $3+1+1$, $4+1$ et 5, par lesquels je passe des données au résultat de l'addition de 3 et 2, et embrasser dans une intuition unique les trois égalités qui préparent et qui déterminent l'égalité finale $3+2=5$. Dans le cas de 100 nombres, c'est par un enchaînement d'idées successives que s'élabore le résultat ; la somme se construit réellement *dans le temps*, et il y a une condition de durée à laquelle mon entendement ne peut se soustraire. Mais si je possédais une mémoire assez étendue pour pouvoir remplacer la succession d'idées par une simultanéité d'idées, et si j'étais doué de la faculté d'affirmer en une fois toutes les égalités intermédiaires entre les données et la somme, de les *voir* aussi clairement que je vois les trois égalités : $3+2=3+1+1$, $3+1+1=4+1$, $4+1=5$, toute vérification serait superflue et je serais aussi sûr du résultat que je suis sûr *a priori* que $3+2=5$. C'est donc, en définitive, une certaine condition extérieure, une influence à laquelle mon entendement ne peut se soustraire, le *temps* qu'exige une énonciation de jugements successifs, et, d'autre part, une condition tenant à la nature même de mon entendement, la faiblesse et le peu d'envergure de ma mémoire, qui assujettissent ici à la confirmation expérimentale une vérité mathématique particulière.

Examinons maintenant d'un peu plus près en quoi consistent ces conditions, et notamment la condition de temps.

Nous exprimons la phénoménalité de l'addition en disant que l'*opération se passe dans le temps*. Ceci nous ramène, semble-t-il, à l'idée d'une réalité, qui n'est pas celle des idées de nombres et de leurs rapports et qui serait la durée en soi, support nécessaire de tout phénomène. Mais qu'entendons-nous au juste par là? Si l'égalité entre la somme non effectuée et le nombre qui exprime cette somme, l'opération terminée, est subordonnée à une condition de temps, la démonstration analytique de l'addition est impossible; il n'y a *a priori* aucune liaison nécessaire du résultat avec les données; le résultat est une énonciation qui se produit à un moment de la durée et qui ne peut être considéré comme déterminé antérieurement à l'opération, et comme existant logiquement avant d'être énoncé. Supposition contraire à ce que nous savons sur la nature de la somme. Il ne servirait de rien, d'ailleurs, de se représenter la relation entre les données et le résultat comme une sorte de liaison causale, comparable à celle qui lie un phénomène cause à un phénomène effet, car c'est précisément l'absence de tout autre rapport logique entre deux idées de phénomènes, entre lesquels l'entendement veut néanmoins instituer un rapport, qui s'exprime par l'application de la catégorie causale. La relation de cause à effet est le signe à l'aide duquel nous masquons notre ignorance des raisons génératrices des idées; c'est une idée de la raison introduite pour parer à l'irrationalité, et une intelligibilité par soi qui confère l'intelligibilité à ce qui est inintelligible sous tout autre rapport. Or entre les données d'une addition et le résultat nous établissons *a priori* un rapport analytique, puisque, pour une addition très simple, nous saisissons immédiatement ce rapport à la lumière de l'évidence, et que, pour comprendre le mécanisme d'une addition compliquée, nous n'avons besoin d'aucune notion nouvelle, différente de celles qui définissent l'addition simple.

Qu'en conclure? Que le temps, qui intervient dans l'élaboration d'une opération mathématique, dont le principe est posé *a priori,* comme pour l'addition, n'est pas le temps concret, au sein duquel se déroulent les événements proprement dits. Si nous nous reportons, en effet, aux discussions précédentes sur l'idée de temps, nous nous rappellerons que la durée concrète, forme du sens interne, serait

l'inintelligibilité pure, un non-être, un pur néant. Le temps acquiert de l'être dans la mesure où il acquiert de l'intelligibilité, premièrement par l'idée de succession, qui implique la mémoire, et qui est déjà l'idée d'un certain rapport idéal entre des idées, et secondement par l'idée de causalité, qui objective la succession et qui imprime le cachet d'extériorité aux phénomènes. Or, dans le cas qui nous occupe, le rapport de succession est bien donné, mais non le rapport de causalité, et, en outre, il y a une donnée supplémentaire (qu'il n'est pas plus possible d'écarter que le rapport de succession entre les idées), le rapport logique, analytique et déductif, entre les nombres, l'idée de leur somme non énoncée et cette somme elle-même énoncée. Ce second rapport est aussi essentiel, aussi primitif que le rapport de succession ; et les deux réunis synthétisent en une unité *sui generis,* parfaitement définie, ce processus d'un ordre spécial qui est le passage de l'idée implicite d'une sommation arithmétique à son idée explicite. La condition de temps qui s'impose à l'établissement d'une vérité mathématique non immédiatement saisissable en une intuition simple, comme l'intuition d'un syllogisme, implique donc une notion différente de la succession phénoménale ordinaire. En un sens, la vérité est *a posteriori,* elle n'est objectivement certaine qu'après avoir reçu la consécration de l'expérience ; on n'est jamais sûr qu'une addition compliquée est exactement sommée, si on ne l'a pas recommencée plusieurs fois. Mais, en même temps, il existe une relation *a priori* (au moins dans sa forme générale), qui relie le résultat aux données de la même manière, ou peu s'en faut, que la conséquence d'un syllogisme est reliée aux prémisses, de sorte qu'il n'est pas moins légitime de prétendre que le résultat est déjà posé quand les données le sont et qu'il y est contenu implicitement. D'un côté, l'opération mathématique apparaît comme une leçon demandée à l'expérience, et dont la vérité dépend de la succession empirique de certains phénomènes d'idéation. De l'autre, elle se révèle comme un enchaînement d'idées se développant en vertu d'un principe interne et purement logique. De là une antinomie apparente, que nous retrouverons dans toute connaissance, en tant qu'elle se fait et qu'elle n'est pas un énoncé définitif de jugements tout faits : l'antinomie entre la phénoménalité et la rationalité de la science.

L'antinomie est-elle insoluble ? Si oui, la science est à

chaque pas une énigme pour soi ; le scepticisme métaphysique est la conclusion dernière de la philosophie. Si non, la science s'élève par elle-même, et la pensée retrouve en soi le fondement du Savoir et son principe de vie.

L'antinomie, croyons-nous, se résout si l'on admet que ce n'est pas dans la durée, telle qu'elle est conçue par le sens commun, c'est-à-dire dans la succession empirique, que réside le facteur phénoménal du processus scientifique. La notion ordinaire de temps ne renferme rien de plus que la succession, et la succession est presque inintelligible, si l'entendement ne lui adjoint la relation causale. Mais celle-ci est la raison invoquée pour suppléer à l'absence d'une raison logique, et quand une raison logique est donnée, la catégorie de cause est hors de propos. S'aviserait-on, par exemple, de dire que les prémisses d'un syllogisme sont la cause de la conclusion, alors que personne ne conteste qu'elles en sont la raison ?

Or il est visible qu'entre le point de départ d'un processus mathématique, tel que l'addition, et le point d'arrivée, c'est un cheminement logique, un mouvement comparable au mouvement de la pensée dans le syllogisme, qui nous mène au résultat. Aussi, loin de s'expliquer par les rapports de succession et de cause, par les idées de durée et de production empirique, le processus mathématique, dépassant ces rapports en intelligibilité, serait bien plutôt à leur égard un principe d'explication. La succession empirique, loin d'expliquer la succession logique, s'éclaire au contraire à la lumière de la succession logique, car la causalité, qui sert en général d'explication à la succession empirique est vis-à-vis de cette dernière un principe logique, et il en est de même *a fortiori* du rapport déductif, qui l'emporte en intelligibilité, non seulement sur le simple rapport de succession, mais encore sur celui de causalité. En dernière analyse, on est conduit à admettre dans le processus mathématique — dont un type élémentaire nous a servi d'exemple — l'existence d'un progrès *sui generis*, qui n'est pas l'écoulement sensible des phénomènes dans la durée, l'existence d'un *devenir*, dont la modalité est irréductible au devenir des sensations et des images, et qu'il serait inutile de chercher à rendre intelligible par des rapprochements avec des notions plus obscures, qui auraient au contraire besoin, pour être comprises, de lui emprunter sa propre intelligibilité.

Il y a un *devenir mathématique*, et ce devenir n'est pas le devenir concret des phénomènes dans le temps. La condition de temps, à laquelle le progrès mathématique est assujetti, est une apparence créée par un langage inexact et par l'intrusion des concepts du sens commun dans une discipline qui ne s'explique que par elle-même. Si, dans la succession des idées qui composent un raisonnement ou une opération, on envisage chacun de ces moments, dans un entendement particulier, comme un phénomène rentrant dans la catégorie des phénomènes psychologiques, et ceux-ci comme des phénomènes biologiques, on en vient finalement à assimiler plus ou moins directement l'élaboration d'une vérité mathématique à l'exercice d'une fonction biologique, et, par une pente naturelle, à une succession d'événements physiques. Mais c'est là une abstraction, et elle est illégitime, puisqu'elle supprime la spécificité, le *quid proprium* de ce qu'il s'agit de comprendre et d'expliquer. Sans doute, si vous assimilez les idées de nombre, de grandeur, de différence, d'égalité, etc., à des « images », et si, par les images, vous êtes ainsi amené à les fondre dans le grand groupe des *éléments de conscience*, sensations de tout ordre, il n'est pas étonnant qu'alors la formation d'une idée, conclusion d'un raisonnement ou d'une expérience, vous semble inséparable de la conscience sensible, et des phénomènes psychologiques, puis biologiques, de l'individu, du *sujet* de la sensibilité, et que, par corrélation non moins directe, le progrès mathématique se réduise à l'écoulement de la durée sensible, à une succession comme celle des jours et des nuits, finalement au rythme des fonctions vitales. Mais n'apercevez-vous pas d'autre part, dirons-nous, ce qu'il y a d'arbitraire et d'inexact dans cette seule acception *psychologique* de la science? Si la description d'un être se réduit à un classement par ressemblance avec d'autres êtres, sans respecter ses caractères propres et distinctifs, la description n'est qu'une partie de la science, elle correspond à la définition *per genus proximum*, et il reste ensuite à définir *per differentiam propriam*. C'est ce second point que l'on néglige trop volontiers et dans la philosophie des sciences et dans l'explication psychologique de ce qu'on est convenu d'appeler phénomènes de l'esprit. Or n'est-ce pas, au contraire, ce qui dans la réflexion philosophique sur la science doit passer au premier plan? Et si vous accordez que l'être mathéma-

tique, défini par la conclusion d'un raisonnement, ou le résultat, en un certain sens empirique, d'un calcul, n'est pas un phénomène, mais plutôt une existence logique, dont l'être est constitué par son affirmation même, il semble impossible de ne pas accorder implicitement par là que la genèse de cet être, le processus intellectuel, individuel ou collectif, qui détermine son affirmation, est autre chose que de la durée ordinaire, et requiert une notion du devenir qui diffère spécifiquement de l'apparition successive des phénomènes dans le temps autant que son sujet diffère du sujet sensible. Or admettre cette spécificité du progrès du savoir mathématique dans toutes les circonstances où il se manifeste, c'est donner aussi à l'expérience mathématique une signification qui la libère des conditions empiriques vulgaires. La conquête graduelle de la vérité ne nous apparaîtra plus comme une imperfection. Les confirmations *a posteriori* du raisonnement déductif, qu'on rencontre à chaque pas en mathématique, soit sous la forme de l'assentiment collectif des mathématiciens, soit sous la forme équivalente de l'identité des épreuves répétées, soit encore sous la forme du contrôle des calculs les uns par les autres, et de la vérification des relations par les procédés de l'algèbre (substitution, transformation des égalités, mutation des expressions symboliques), sont autant d'aspects divers de l'implication des idées les unes dans les autres, par lesquels la pensée mathématique, loin de se plier à une contrainte extérieure, se réalise plus complètement selon la loi de sa nature intrinsèque.

IV. — La certitude apodictique, requise apparemment par la mathématique, n'est pas une raison de supériorité de cette science.

L'idéal de la science de l'ordre, de la grandeur et de la quantité, c'est, croit-on, la déduction continue, le déroulement nécessaire et ininterrompu des vérités qui la composent à partir d'axiomes initiaux, posés en vertu d'on ne sait quelle arbitraire décision de l'entendement. D'après cette opinion, le système des mathématiques atteindrait la perfection si on arrivait à l'exprimer intégralement par des jugements analytiques, en dehors desquels on n'entreverrait plus aucune possibilité d'énoncés nouveaux, ni de définitions nou-

vrant la chaîne des déductions. Or, indépendamment de la contradiction qu'enveloppe cette manière de voir, supposant la science achevée, alors que son essence est, au contraire, la possibilité d'un développement illimité, il faut reconnaître que l'idéal déductif procède de l'illusion qui consiste à enfermer dans une proposition particulière, affirmée par un entendement particulier, la vérité de l'être universel que la science se donne pour objet. Nous attribuons une vérité supérieure à la proposition analytique, parce que nous demeurons, à part nous, intimement persuadés que la certitude intangible et parfaite est la certitude subjective, la certitude de l'être *je*. Pourquoi la conclusion d'un syllogisme nous paraît-elle plus vraie qu'une proposition synthétique? Par sa nécessité, dira-t-on. Mais cette nécessité n'emporte certitude qu'à la condition qu'elle nous dispense de consulter autrui et de confronter la pensée subjective avec la pensée objective. La nécessité de la conclusion d'un syllogisme est d'abord nécessité subjective, ou croyance à cette nécessité, croyance irrésistible, sans doute, mais qui ne vaut que ce que vaut la croyance à la conscience réfléchie dans sa forme personnelle, la croyance à l'existence du moi pensant. Elle ne se transforme en nécessité objective qu'en vertu de la tendance à l'universaliser, c'est-à-dire à l'affirmer valable pour tout esprit, organisé comme le nôtre. Que reste-t-il dès lors de la suprématie de cette nécessité logique ? Ce qui faisait sa force, c'était justement son isolement, or sa force ne trouve à s'exercer que si on lui donne un point d'application, le fondement objectif de l'assentiment universel ; de sorte que la certitude inhérente au jugement obtenu par déduction ne dépasse pas en portée pratique la certitude tirée de l'expérience. Il faut donc finalement convenir que l'excellence traditionnelle de la vérité analytique repose sur une croyance profondément enracinée en notre esprit, et qui a sa source dans une sorte d'instinct intellectuel, la croyance qu'une vérité n'est entièrement certaine que lorsque c'est nous qui la faisons, et lorsque c'est le moi pensant, le sujet personnel de la pensée discursive, qui s'affirme implicitement lui-même en l'affirmant. La vérité analytique, privée de cette confirmation, de cette expérience fondamentale à laquelle toute expérience est suspendue, qui est l'adhésion d'autrui, est comparable à un levier sans point d'appui. Archimède se disait capable de soulever la terre avec un levier, à la con-

dition qu'on lui procurât un point d'appui. La nécessité logique est le levier idéal auquel le moi ne donne un point d'appui qu'en sortant de soi et en se niant ainsi partiellement.

Mais, d'après la thèse de l'idéalisme logique, que nous développons, l'existence du moi n'étant valable qu'au titre d'existence logique, et le principe de cette existence résidant dans l'être en général, dont la nécessité ne comporte pas la personnalité, il ne peut plus être question de rattacher la certitude du raisonnement à la certitude de l'existence du moi.

L'existence du moi est un axiome du sens commun, postulat de la science à son début ; elle n'est ni la vérité première de la philosophie, ni l'affirmation dernière devant laquelle s'arrête la réflexion. L'idée du moi est une idée complexe, dont l'apparence de simplicité vient de notre ignorance. A elle seule, elle fait tout l'objet d'une science spéciale, la psychologie, et ce n'est pas aujourd'hui que l'on peut croire en avoir achevé l'analyse. La conscience, le sujet pensant et les autres synonymes du moi sont au rang des données dont la connaissance se fait et sur lesquelles on est encore loin d'avoir une notion fixe et adéquate. Et ce n'est point parce que la science, en général, dans son ensemble, ne cesse pas de s'en servir, ni parce que le langage l'emploie couramment qu'on aurait le droit d'en conclure que l'existence du moi est la condition première de toute vérité, car il en est de même d'autres êtres : nous ne pouvons pas plus nous dispenser d'admettre un non-moi, un monde et des phénomènes externes que de poser le moi dans les affirmations touchant la réalité pratique.

Conformément à cette thèse, nous chercherons donc à faire remonter la certitude logique des vérités de raisonnement non pas jusqu'à la certitude du moi, mais jusqu'à la certitude apodictique de l'être. L'être nécessaire est l'être en général, qui est, non seulement en conséquence d'une hypothèse infiniment probable, mais parce qu'il ne peut pas ne pas être, du moment qu'il y a de la pensée, de la réflexion, de l'affirmation. L'être nécessaire est l'être indéterminé et infini, la possibilité actuelle de toute existence logique, un autre nom de la pensée en tant que forme abstraite de toute existence. Il est nécessaire par soi ; il n'est pas nécessaire en vertu de certaines prémisses dont l'énoncé supposerait don-

nés des êtres particuliers et déterminés. C'est pourquoi sa nécessité n'est ni subjective ni objective, car elle précède la distinction d'un sujet et d'un objet, et la nécessité de cette seconde distinction dépend de ceci qu'il faut qu'il y ait d'abord de l'être, avant qu'il y ait un moi et un non-moi, une idée et son objet.

Dans toute vérité analytique, comme dans toute conclusion d'un raisonnement déductif, on découvre une certaine participation avec la vérité de l'être en général, et c'est cette participation que nous nommons certitude logique touchant des êtres particuliers. Mais, tandis que l'être en général est nécessaire par soi, l'être particulier affirmé par une conclusion est rendu nécessaire par autre que soi. Dans le syllogisme : *Les Athéniens sont Grecs ; Socrate est Athénien ; Socrate est Grec,* la nécessité de *Socrate-Grec* procède de l'être *Socrate-Athénien* et de l'être *Athénien-Grec.* Deux tendances opposées se balancent dans le syllogisme : une tendance vers la multiplicité et la différence, une tendance vers l'unité et l'identité. Entre les deux prémisses il y a identité partielle ; l'être de la majeure et l'être de la mineure coïncident par l'identité du prédicat de l'une avec le sujet de l'autre. C'est sur cette identité partielle que repose la conclusion. Or l'identité n'est possible que parce que prédicat et sujet sont deux formes d'un seul et même être. En se posant, la conclusion exprime à sa manière l'identité des êtres particuliers au sein de l'être universel. Mais leur identité n'est certaine que parce que l'être universel est un et nécessaire, c'est-à-dire parce que le principe qu'affirme la nécessité de l'être immédiat de l'énonciation domine toutes les nécessités logiques particulières. Bref, le syllogisme est vrai par la vérité du principe de l'être universel et nécessaire, et c'est en ce principe qu'il a son fondement. Le principe de non-contradiction n'est pas la raison suffisante de la conclusion, car s'il fait voir pourquoi la conclusion n'est pas contestable, il n'explique pas pourquoi il y a une conclusion. Au lieu d'appuyer le syllogisme sur cette loi *formelle* de la pensée, qui constate une situation mais qui ne la crée pas, il serait plus juste de chercher la raison du syllogisme dans la loi fondamentale de la nature pensante : que son existence ne peut pas ne pas être affirmée ; qu'il y a adéquation entre elle et l'être. C'est, croyons-nous, parce que tout syllogisme est comme un reflet de cette vérité que tout syllogisme parti-

cipe de la certitude et de l'évidence parfaite qui la caractérisent.

Mais, d'autre part, il y a dans le syllogisme un principe de diversité et de différenciation, manifesté par la dualité des prémisses, par les deux êtres particuliers et distincts qu'elles énoncent : *Athéniens-Grecs, Socrate-Athénien.* Si nous laissons de côté la question, qui se pose en chaque cas particulier, de la légitimité, c'est-à-dire de la vérité *objective* des prémisses, ou si nous la supposons résolue, il reste encore à se demander pourquoi la succession logique de deux êtres ou de deux idées est donnée. Ici on est en présence d'un mouvement de la pensée, du passage d'une idée à une autre, et ce passage est une condition de l'établissement de la conclusion. De même, dans tout jugement analytique, il y a un passage de l'implicite à l'explicite : un prédicat est contenu, d'abord à l'état latent, dans l'idée d'un sujet logique, puis il est affirmé, d'une manière explicite, comme y étant contenu. Il faut donc reconnaître dans la formation des vérités de pur raisonnement une tendance de l'être à sortir de soi et à rompre son unité, c'est-à-dire un progrès de la pensée, consistant dans une différenciation de son objet, par laquelle un être, puis un autre sont successivement affirmés. Or n'est-ce pas une différenciation analogue qui préside aux jugements synthétiques proprement dits et aux vérités de pure expérience? Ainsi, alors même que la pensée suivrait un chemin strictement déductif, elle serait, à chaque pas, sollicitée en avant par un enrichissement progressif de son objet et un besoin d'expansion. S'il en était autrement, la déduction n'apprendrait rien et il n'y aurait pas de méthode déductive. Là même où la pensée subjective semble tirer entièrement la vérité de son sein et contenir en soi la raison nécessaire et suffisante des êtres dont elle affirme l'existence logique, sans se préoccuper d'une réalité indépendante d'elle, elle ne le fait qu'au prix d'une incessante négation de son unité et de son pouvoir créateur. Le raisonnement enfermé dans la subjectivité se compose de moments séparés, entre lesquels il y a discontinuité, et cette discontinuité n'est pas logiquement d'une nature essentiellement différente de celle que l'expérience introduit dans la formation des jugements synthétiques.

La distinction entre ce qui est vrai *a priori* et ce qui est vrai *a posteriori* n'est donc pas aussi fondamentale qu'on le croit.

Dans les mathématiques, en particulier, où la distinction semble se faire spontanément, nous voyons au contraire les deux méthodes s'associer et se compénétrer. Si, au lieu de considérer à part une partie de la science mathématique, amenée, pour les besoins de l'enseignement, à un état provisoire et factice de fixité et d'achèvement, nous considérons la science dans son devenir, en train de se faire, il n'est pas de moment où nous ne voyons coopérer avec le principe invariable de la déduction un principe de variabilité, de nouveauté et d'enrichissement. Le second de ces principes ne se manifeste pas seulement dans cette sorte d'expérience par laquelle les énoncés et les résultats se contrôlent et se vérifient les uns par les autres ; il préside encore à l'application de la méthode déductive elle-même, chaque fois que la continuité du processus logique est rompue par le mouvement de la pensée à la recherche de vérités nouvelles, par la position des définitions, et jusque dans les énoncés des prémisses des syllogismes. Et quand bien même on réduirait le système de la géométrie à une suite de théorèmes, chaque théorème requérant des hypothèses nouvelles, on n'aurait, par ce moyen, réussi qu'à mettre encore plus en évidence les commencements, les positions d'idées, qui sont les hypothèses des théorèmes, et dont la présence dans le système des idées géométriques est une restriction à l'idéal de certitude apodictique dont sont si fort épris les géomètres. Ledit idéal est un faux idéal. Ce n'est pas parce qu'elle s'en approche plus que toute autre science que la mathématique est une science plus parfaite que les autres, mais pour d'autres raisons.

V. — Le problème de la possibilité d'une mathématique pure.

De même que la préférence accordée à la vérité analytique vient de ce qu'elle donne au moi l'illusion de construire de toutes pièces *sa* vérité, de même le respect qui s'attache à la vérité d'expérience a sa source dans la croyance au non-moi. Quelque raffinée et intellectualisée que soit l'expérience, on veut toujours y voir une sorte de *dictamen* de la matière à l'esprit. Or il n'est pas besoin de scruter longuement les procédés des mathématiques pour s'apercevoir que le dualisme naïf leur est inapplicable. De même que la certitude des

vérités mathématiques est d'un tout autre ordre que la croyance irréfléchie à l'existence du moi, de même leur succès constant dans leurs applications concrètes et les confirmations qu'elles reçoivent les unes des autres n'empruntent rien à l'idée commune d'une réalité extérieure et indépendante du moi. Au surplus, comment concevoir une action, un contact quelconque entre le système des idées mathématiques et une *matière,* quelle qu'elle soit, sensible, phénoménale ou transcendante? Explications, métaphores, symboles ne sont ici d'aucune ressource et ne serviraient qu'à dissimuler non seulement un aveu d'ignorance irrémédiable, mais, ce qui est plus, l'impossibilité de donner un sens positif à la question ainsi posée. Entre la réalité non mathématique et l'idée mathématique il y a hétérogénéité radicale, irréductible, voilà tout ce qu'on peut dire. Et cependant une apparence superficielle, née d'une pratique journalière, ne montre-t-elle pas, au contraire, celle-ci s'appliquant avec un succès non démenti à celle-là, l'enfermant dans ses cadres en lui imposant ses lois, de telle sorte qu'il semble que le réel possède une plasticité primordiale qui lui permet d'accéder à l'intelligibilité en épousant la forme de l'idée mathématique, et qu'il renferme par conséquent une aptitude d'abord latente à se conformer à ses exigences et à se laisser docilement modeler par elle ?

On sait comment Kant explique cette apparence et comment, en même temps, il interprète et résout la question ci-dessus. Il demande comment une mathématique *pure* est possible. Et il répond que la mathématique pure a pour objet l'espace et que l'espace est la forme de l'intuition *a priori* des objets du sens externe. De sorte qu'il n'y a d'objets extérieurs connaissables qu'autant qu'ils sont donnés dans l'espace, qu'ils apparaissent en lui, revêtus, à leur apparition même, et comme condition de leur apparition, des propriétés *a priori* de l'intuition spatiale. La mathématique pure est possible parce qu'elle est la science de la forme nécessaire de l'intuition, sans laquelle aucun objet externe ne serait donné.

Kant est pénétré de cette idée qu'il y a une mathématique *pure,* c'est-à-dire qu'il y a une connaissance mathématique constituée par la raison humaine rigoureusement *a priori.* Or, sur l'apriorité de la mathématique pure, les idées ont passablement changé depuis Kant. La mathématique, assurément,

ne s'appuie pas sur l'expérience, si par expérience on entend l'expérience de la science physique ; le géomètre n'a besoin ni de balances, ni de microscopes, ni de réactifs pour acquérir la certitude de ses résultats. Mais le peu que nous en avons déjà dit doit suffire, pensons-nous, à convaincre les partisans de l'apriorité qu'elle n'est qu'une illusion, dont on peut bien, à la rigueur, se contenter pour enseigner, mais à laquelle il faut renoncer dès qu'on veut entrer dans la réalité de la science, dès qu'on la prend dans son activité et dans son développement propre. Nul mathématicien ne contestera qu'il s'appuie à chaque instant sur une expérience spéciale, dont nous avons énuméré brièvement les modes principaux, et que, si la mathématique peut être dite *a priori*, c'est seulement lorsqu'on néglige délibérément tout ce qui ne ressortit pas aux définitions et aux déductions par voie syllogistique. Exposée sous la forme démonstrative, la science se manifeste dans l'imposant appareil de l'enchaînement des théorèmes ; définitions, hypothèses et conclusions se suivent sans discontinuité apparente et forment un tout si bien lié qu'il semble naturel et venu tout d'une pièce. Cependant, qu'on s'applique soi-même à agrandir le domaine de la science, qu'on se porte aux confins de ce domaine, qu'on essaie, en un mot, de faire la science et non plus de la recevoir toute faite, et l'on apercevra tout ce qu'il y a de factice dans la conception apriorique, à laquelle manque l'essentiel de l'objet qu'elle prétend représenter : son devenir, sa vie propre.

Encore faudrait-il préciser la notion d'apriori. Pour Kant, elle signifie *une construction* de la raison humaine, sans le secours des sens, sans l'apport de la perception concrète ; construction nécessaire, ce qui veut dire que « étant donné notre esprit tel qu'il est, nous ne pouvons pas nous écarter dans l'intuition des relations exprimées par les axiomes sur lesquels elle repose [1] ». Or cette interprétation ne comporte aucune difficulté, à la condition d'admettre avec Kant qu'il y a une « raison humaine », une faculté commune à tous les hommes, primitive et antérieure à la science, et nettement distincte d'un autre pouvoir de l'esprit, qui est la sensibilité. Ce sont les postulats du kantisme : la séparation et l'auto-

1. G. Milhaud, *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*, p. 148.

nomie des facultés, d'une part, et, d'autre part, la croyance implicite (sur laquelle s'édifie la doctrine tout entière) à l'esprit humain en soi, comme réalité fondamentale et être ultime. Nous avons précédemment indiqué les objections de la dialectique idéaliste à cette solution que l'idéalisme critique entend donner au problème de la connaissance et nous avons montré qu'elle n'est qu'une étape provisoire de la réflexion. Dans le cas plus particulier de son application à la question de la possibilité de la mathématique comme science pure et *a priori,* on voit que la réponse affirmative dépend de la même hypothèse préalable : l'existence métaphysique de la raison humaine. La mathématique pure est alors posée dans l'abstrait, comme un objet en soi, comme le triangle ou le cercle ; fiction de philosophe plutôt qu'hypothèse de savant. Peut-on dire que la science, ainsi comprise, soit actuellement donnée? Evidemment non. Il serait aussi téméraire de l'affirmer que d'assimiler l'existence de l'esprit humain à l'existence de l'absolu lui-même, alors qu'il se réalise graduellement sous nos yeux, qu'il est un *progrès,* lent ou rapide, selon les vicissitudes de son développement, que son essence, en un mot, est d'être sous la catégorie du devenir. Dans la mesure où les considérations développées jusqu'ici sont cohérentes, le désaccord est donc profond entre la conception kantienne de la science pure et la dialectique idéaliste, telle que nous l'entendons ; et si la deuxième est vraie, la première, sans contredit, est fausse.

Inversement, au lieu de demander avec Kant comment une mathématique pure est possible, on serait tenté, devant le spectacle merveilleux de l'universelle applicabilité des mathématiques au phénomène du monde et de la facilité avec laquelle elles permettent d'en préciser la loi et d'en donner la formule, de demander comment une *mathématique appliquée* est possible, c'est-à-dire comment, étant donnés, d'une part, le système apodictique des vérités mathématiques, et, d'autre part, la phénoménalité physique, les deux langages qui les expriment se correspondent si exactement que l'un puisse être intégralement (et l'est, en effet, de plus en plus) traduit en l'autre. Cette seconde question procède également de la présupposition touchant la mathématique pure. On considère d'un côté l'œuvre de l'esprit entreprise indépendamment des choses et, d'un autre côté, la coïncidence des relations entre les choses

avec les concepts mathématiques. Ainsi présentée, la question est insoluble, parce qu'elle n'a pas de sens, à moins que l'on accorde que des relations puissent être posées entre les choses antérieurement à la connaissance ; ce qui, au point de vue de l'idéalisme, critique ou absolu, est une contradiction formelle. Mais il ne suffit pas de dénoncer cette erreur par une réduction à l'absurde, car il restera toujours une obscurité dans la pensée de ceux qui, sans disserter sur la science en philosophes, la pratiquent et la font progresser. Pour pouvoir maîtriser l'étonnement que leur causera toujours la réussite de leurs méthodes abstraites lorsqu'ils les appliquent au concret (au domaine de la physique), il faudrait qu'ils fussent autrement constitués qu'ils ne le sont et que leurs regards fussent détournés du monde des grandeurs et des quantités dans lequel ils vivent ; il faudrait que la démarcation qu'ils tracent, en quelque sorte à leur insu, entre le domaine mathémathique et le champ de ses applications, disparût d'elle-même, c'est-à-dire qu'ils ne fussent pas géomètres, mais physiciens. Or l'habitude que crée l'exercice de leur science détermine chez eux une conviction plus forte que les raisons des philosophes, dont ils sont, d'ailleurs, enclins à contester la compétence, en vertu d'une tendance à juger de la philosophie en mathématiciens et à faire prévaloir leur point de vue spécial sur le point de vue général.

VI. — La distinction de la mathématique pure et de la mathématique appliquée est une distinction artificielle.

Mais si, au lieu de s'en rapporter à une théorie de la connaissance en général, les géomètres s'interrogeaient eux-mêmes et réfléchissaient sur leur activité propre, sans idées préconçues, ils seraient les premiers à spontanément reconnaître que la division en mathématique pure et en mathématique appliquée n'est pas moins factice que celle qui distingue absolument les systèmes de vérités *a priori* des systèmes de vérités *a posteriori*. Qu'on fixe, en effet, si l'on peut, le point où cesse la mathémathique pure et où commence la mathématique appliquée, qu'on indique, dans le système des propositions de la géométrie, de l'arithmétique ou de l'algèbre, une proposition dont la signification objective ne soit pas en rapport permanent de dépendance avec les *applications* de la science, c'est-à-dire avec les systématisations

particulières où ses concepts et ses énoncés généraux et abstraits s'incorporent à la réalité concrète de la pensée, en un ou en plusieurs entendements particuliers, en un lieu de l'espace et à une époque du temps.

Exemples : *Premièrement,* je démontre à des élèves le théorème du carré de l'hypoténuse : mon entendement et celui des élèves travaillent dans l'ordre de la science pure. *Deuxièmement,* j'extrais la racine cubique d'un nombre de 24 chiffres ; les élèves font simultanément la même opération, et l'identité entre les résultats obtenus est admise comme preuve de l'exactitude de la relation particulière que l'opération permet d'énoncer :

$$\sqrt[3]{N} = n \qquad (1)$$

N désignant le nombre de 24 chiffres proposé, et n la racine trouvée. La question ici se complique. La méthode générale d'extraction de la racine cubique est bien du ressort de l'arithmétique pure ; mais peut-on dire que son application à un nombre concret donné soit de l'arithmétique appliquée ? Si l'arithmétique est une sorte d'algèbre élémentaire, oui, mais rien ne justifie pareille manière de voir. Pour quelles raisons exclure du domaine de la science pure l'expression des relations entre les nombres concrets ? Si oui, il n'y a pas de limite à l'exclusion, et les égalités : $\sqrt[3]{1} = 1$, $\sqrt[3]{8} = 2$, $\sqrt[3]{27} = 3$, sont du ressort de l'arithmétique appliquée, au même titre, par exemple, que l'égalité $\sqrt[3]{253.628.377} = 632,993...$ (2)

Mais, en continuant ainsi jusqu'aux égalités les plus simples, telles que $2 = 1 + 1$, $3 = 2 + 1$, etc., qui *définissent* les nombres entiers, on ne pourra s'empêcher de les considérer comme de l'arithmétique appliquée. Finalement, que resterait-il à l'arithmétique pure ? Il faut donc admettre que ces dernières égalités sont des propositions d'arithmétique pure. Si cela est, il en est de même des égalités $\sqrt[3]{1} = 1$, $\sqrt[3]{8} = 2$, $\sqrt[3]{27} = 3$; car on ne voit pas pourquoi le caractère distinctif de la science appliquée s'affirmerait juste à ce moment du développement des idées mathématiques. Et si l'égalité $\sqrt[3]{1} = 1$ est du ressort de l'arithmétique pure, pourquoi n'en serait-il pas de même de l'égalité

$$\sqrt[3]{253.628.377} = 632,993... \qquad (2)$$

et, finalement de l'égalité (1), quelque compliqué que soit N ?

Or, envisagée isolément, en elle-même, l'extraction de $\sqrt[3]{N}$ n'est pas autre chose que la démonstration de l'égalité (1). Car si on suppose donnés d'abord n, N et leur égalité, il n'y aura pas d'autre moyen de démontrer cette égalité que de faire l'opération indiquée, ni d'autre *preuve* de l'opération que d'élever n au cube, ou, *ce qui revient au même,* de recommencer plusieurs fois l'extraction de la racine numérique. Par conséquent, dans le deuxième exemple, c'est en vertu d'une convention arbitraire qu'on rangera parmi les applications de l'arithmétique l'extraction de la racine d'un nombre particulier donné N. Le résultat de l'extraction de la racine est une vérité arithmétique, comme un énoncé quelconque de relation entre des nombres déterminés quelconques, et il n'y a aucun motif sérieux pour ne pas envisager ces égalités comme de pures relations arithmétiques ; car il est impossible, nous le répétons, de fixer une limite qui ne soit pas arbitraire entre elles et les relations élémentaires qui définissent les nombres : $1 + 1 = 2$, $2 + 1 = 3$, $3 + 1 = 4$, etc., et qui sont à la base même de l'arithmétique pure.

Troisième exemple : Je suppose qu'on veuille calculer la superficie d'une étendue de terrain. La méthode consiste à décomposer l'étendue donnée en polygones (le plus souvent en triangles et en trapèzes), en assimilant à des lignes droites des portions suffisamment courtes de la ligne quelconque qui circonscrit l'étendue. C'est une opération courante d'arpentage. Il ne viendra à l'esprit de personne de nier qu'elle soit une *application* de la géométrie et de la faire rentrer dans le cadre de la géométrie pure. Cependant, à y regarder attentivement, des difficultés se montrent quand on essaie de préciser la nature de l'opération. Pourquoi disons-nous qu'elle ne touche en rien à la géométrie pure? Simplement parce que nous sommes intimement persuadés qu'au cours des mesures et des calculs divers en lesquels l'opération se décompose nous ne rencontrerons aucun obstacle *théorique,* c'est-à-dire que nous sommes pratiquement sûrs de ne jamais nous trouver en présence de résultats infirmant les théorèmes généraux sur lesquels nous nous appuyons pour l'effectuer. C'est sur cette certitude *pratique* que se fonde, en dernière analyse, l'assertion d'après laquelle une opération d'arpentage est complètement en dehors du développement de la science, et n'est pas de nature à influer en quoi que ce soit sur la connaissance des propriétés géométriques de

l'espace. Or cette certitude pratique n'équivaut pas à la certitude apodictique des théorèmes sur lesquels on s'appuie. Il pourrait advenir qu'une opération de ce genre conduisît à des contradictions insolubles. En effet, comment en vérifie-t-on l'exactitude? En effectuant de plusieurs manières la décomposition de l'étendue donnée en polygones simples et en rapprochant les résultats obtenus par des modes de décomposition différents. Les résultats doivent être identiques. Supposez qu'il se produise un cas où ils ne le seraient pas et où la différence ne pourrait pas être mise au compte d'une erreur de tracé ou de comptage, son importance dépassant, d'ailleurs, le degré d'approximation qu'on se croit en droit d'atteindre, avec les instruments employés. La supposition n'a en soi rien d'absurde. Il en résulterait une perturbation profonde dans le système de géométrie *pure,* qui régit la méthode appliquée ici, et l'on serait finalement amené à reviser les théorèmes concernant les aires, et, conséquemment, les principes mêmes de la science. Supposition paradoxale, dira-t-on ; mais sa seule possibilité *logique* met en lumière le caractère véritable des prétendues applications de la géométrie pure. Dans la plus insignifiante en apparence des opérations d'arpentage ou de mensuration trigonométrique, la science entière est en jeu, et sa vérité mise en question. De ce que les applications réussissent invariablement et ne conduisent jamais à des contradictions objectives, c'est-à-dire à des résultats discordants, on n'a que le droit de conclure que la science géométrique est solidement assise sur des bases inébranlables, mais non pas que ses applications sont d'un domaine étranger aux idées qui ont présidé à l'établissement des bases elles-mêmes. Pour s'en mieux convaincre, s'il est besoin, il suffit de remarquer que l'intuition à laquelle on fait appel pour démontrer les premiers théorèmes de la géométrie ou de l'arithmétique n'est pas essentiellement différente de celle que l'on retrouve inhérente au mécanisme *matériel* des opérations graphiques qui s'exécutent sur le terrain ou sur le papier, dans telle application que l'on voudra. Pratiquement, on se sert de la vue pour mener des perpendiculaires sur le terrain au moyen de l'équerre d'arpenteur. On admet implicitement que *la vue ne nous trompe pas.* En va-t-il autrement quand on démontre (?), au début du premier livre, qu'on peut toujours, en un point pris sur une droite, élever une perpendiculaire à cette droite

et une seule? De quel ordre est l'intuition que l'on invoque en ce cas? Est-elle indépendante de la vue, ou n'est-ce pas, au contraire, l'imagination visuelle, une vision concrète de la figure formée par les deux droites, la première immobile, et la seconde en mouvement autour du point d'intersection, qui seule décide en dernier ressort de la vérité à démontrer? Est-ce qu'on ne suppose pas dans ce cas comme dans le précédent que la vue ne nous trompe pas? Ou bien encore, en arithmétique, lorsqu'il s'agit d'établir la propriété fondamentale de la multiplication, et de prouver que le produit de deux nombres n'est pas altéré par l'interversion des facteurs, à quelle faculté s'adresse-t-on, si ce n'est à la vue, à l'expérience visuelle, en *représentant* les nombres par des groupes de points arrangés de certaine manière?

Nous n'insisterons pas davantage. Voici longtemps que ces remarques, et d'autres analogues ont été faites. Les partisans de l'empirisme ont cru les premiers pouvoir les utiliser en vue de montrer que la géométrie est une science expérimentale, comme la physique. Ils n'ont omis qu'un point : c'est de définir exactement ce qu'ils entendaient par expérience, et lorsqu'on les forçait dans leurs derniers retranchements, ils finissaient par laisser entrevoir tout le vague de leur notion de l'expérience, empruntée par eux à des systèmes logiques d'un ordre plus complexe, au système de la physique, notamment. Confusion regrettable, qui a éternisé les malentendus. Gardons-nous d'y tomber à notre tour. Il y a une expérience mathématique, et elle est indéniable, car c'est par elle que la science se fait. C'est avec elle que la science commence, et on la nomme intuition. C'est avec elle que la science progresse, et elle est alors le principe régulateur de l'invention, le garde-fou de l'imagination créatrice. C'est aussi par elle que la science se réalise dans les moments concrets de son devenir, et on la nomme alors *application* de la science au réel. Mais il est impossible de séparer les deux domaines, celui de la science pure et celui de la science appliquée, car si l'on peut bien isoler ainsi une partie *achevée* de la science, afin d'en donner une exposition didactique, on retrouve dans le mouvement de l'esprit à la conquête de vérités *nouvelles* les procédés mêmes que la science met en jeu dans les moindres de ses applications. Les applications mathématiques restent enveloppées d'un voile de mystère aussi longtemps qu'on

conserve l'opinion courante et qu'on les considère à tort, selon l'étymologie issue du réalisme vulgaire, comme les points de rencontre de l'idée avec une *matière* étrangère, néanmoins plastique et prête à épouser les formes délimitées par l'idée, douée d'une sorte d'aptitude à recevoir l'empreinte de l'idée, à en garder la trace et à exprimer par les manifestations de sa nature les rapports que l'idée fait éclore en soi. Il faut, au contraire, comprendre que les applications sont, comme les découvertes proprement dites, la science en acte. Une opération arithmétique, un calcul algébrique, une construction de géométrie pratique sont des démarches auxquelles la vie totale de la science est intéressée : ce sont des cellules nouvelles qui viennent s'insérer dans le vaste organisme de la vérité, sans cesse en travail, et sans cesse en voie de développement et d'enrichissement. Il faut comprendre que la science n'est pas enfermée dans les livres, mais qu'elle vit dans la collectivité des cerveaux pensants qui la cultivent et qui l'entretiennent. Conception matérialiste, dira-t-on, et qui rétrograde loin du but vers lequel tend la dialectique. Mais les nécessités du langage philosophique nous astreignent ici à nous exprimer en termes de la connaissance immédiate et du réalisme ; on ne doit pas s'y tromper. Nous voulons dire simplement que ne voir dans la science, même la plus abstraite, qu'un ensemble systématisé de propositions et de significations susceptible d'être séparé de l'activité concrète des esprits, du phénomène de la pensée vivante, c'est s'en faire une idée incomplète, et rendre insolubles, par la manière de les poser, les problèmes envisagés par la théorie de la connaissance.

VII. — Nature du progrès et de l'invention en mathématique.

La question de l'origine des axiomes est en connexion étroite, ainsi qu'on a pu s'en rendre compte, avec les questions touchant les rapports de la science abstraite et de la science concrète. Si, comme nous croyons l'avoir donné à entendre, la division en mathématique pure et en mathématique appliquée n'est pas fondée, et si c'est une fausse conception de la science que d'en considérer ce qu'on appelle les applications comme un rapport de l'être logique et rationnel avec l'être extra-logique et irrationnel, toute correspondance entre les deux demeurant incompréhensible et

contradictoire, la question de l'origine des axiomes cesse d'être, au commencement de la science, l'interrogation que se pose sur sa possibilité la réflexion philosophique ; elle n'est plus une question préjudicielle, et d'une exceptionnelle importance, mais elle se confond avec d'autres questions, qu'on agite moins souvent, et qui ne sont cependant pas d'un moindre intérêt philosophique : comment la science mathématique progresse-t-elle et comment se conserve-t-elle dans l'épreuve continuelle que les problèmes particuliers et concrets font subir aux théorèmes généraux et abstraits ?

Les trois questions sont du même ordre et se touchent. On se figure qu'on a épuisé le contenu de la connaissance philosophique de la mathématique lorsqu'on a trouvé une interprétation des axiomes. Ce serait vrai si le système des propositions géométriques (pour ne prendre que la géométrie) se ramenait à un enchaînement de jugements analytiques à partir des premiers principes de la science. Mais la suite des propositions n'est pas réductible à une suite d'identités ; elle est, à un autre point de vue, aussi légitime que le point de vue déductif, une suite discontinue de *synthèses*. Pourquoi donc alors le commencement du progrès géométrique serait-il plus intéressant que sa continuation ? Il n'est pas un des moments ultérieurs de ce progrès qui ne soit un objet aussi digne de curiosité que les premières idées par lesquelles il débute. D'ordinaire, passé les axiomes et les définitions initiales, les philosophes pensent que la science n'a plus de secrets pour eux. A rouvrir les questions à chaque extension du système, à chaque notion, définition ou orientation nouvelle, ils croient qu'ils perdraient leur temps. Aussi bien estiment-ils que le rôle de la philosophie des sciences n'est pas de se perdre dans les détails, d'interroger par le menu l'existence de ses objets, et qu'elle doit se borner à dégager les concepts qui différencient spécifiquement les sciences les unes des autres, à remarquer les lignes directrices, leurs destinations principales et les rapports qu'elles soutiennent.

La philosophie des sciences n'est alors qu'une classification. Tout au plus se rattache-t-elle encore à la théorie métaphysique de la connaissance par les questions classiques touchant les fondements de la géométrie. Or pourquoi garder un point de contact entre l'étude positive des sciences partilières et la métaphysique, si l'on juge inutiles et vaines les investigations du même genre portant sur tous les moments

du développement de l'idée mathématique, dont l'origine seule éveille encore la curiosité métaphysique ? Il faut bien avouer qu'en ceci les géomètres font un partage arbitraire des questions. Or s'ils renouvelaient à propos de chaque progrès accompli par la science la controverse que suscitent ses débuts, ils seraient entraînés à construire une science de la mathématique, parallèle et extérieure à la mathématique elle-même, science qui aurait mission d'en expliquer les moindres détails de structure et de devenir, un peu à la manière dont l'embryogénie tend à expliquer le mécanisme de formation et les apparitions successives des propriétés de l'être vivant. En poussant ainsi à l'extrême les prétentions qu'ils maintiennent sur la question d'origine, on en aperçoit le côté chimérique. Dira-t-on peut-être qu'une fois résolus les problèmes relatifs aux premières vérités, le développement de la science est assuré, qu'il suit une loi invariable et qu'il n'y a plus à s'en inquiéter du point de vue philosophique. Mais cette loi quelle est-elle ? Qu'on la formule, si on le peut. Ce n'est pas la déduction seule, nous le répétons ; il y a, au contraire, si peu de déterminisme dans le progrès scientifique qu'on a pu, inversement, le dire affecté d'une irréductible contingence. Par conséquent, rien ne justifie l'indifférence des philosophes à l'égard du *devenir* scientifique, surtout en comparaison avec l'insistance qu'ils mettent à vouloir expliquer aux géomètres la nature de leurs énonciations fondamentales, à leur en montrer les points faibles, si c'est l'empirisme qu'ils défendent, ou à leur en vanter l'excellence en certitude et en intelligibilité, si c'est la thèse de l'*apriori* qu'ils soutiennent.

Ce *devenir,* si l'on s'en tient à un point de vue métaphysique, extérieur à la science, comme dans le cas des axiomes, sera un perpétuel sujet d'étonnement. Considérons, pour citer un exemple, le passage de la géométrie de la ligne droite à la géométrie du cercle. La géométrie de la ligne droite pourrait se développer à l'infini, utilisant les premières définitions et le postulat euclidien, sans que de la complication et de la généralisation graduelles de son objet sortît jamais autre chose que le système grandissant des propriétés des figures rectilignes. D'où vient la notion de la *courbe* régulière et fermée, qui apporte un élément si entièrement nouveau, si foncièrement distinct des êtres sur lesquels s'était jusque-là exercée la méthode géométrique ? Répondra-t-on

qu'elle vient de la nature matérielle, de la perception des *ronds* plus ou moins parfaits dont certains corps offrent la forme ; il faudrait d'abord faire comprendre comment l'entendement a extrait des images sensibles la figure idéale et parfaite nommée cercle. Mais cela serait encore insuffisant, car il resterait à expliquer comment le schème original du cercle, dont la spécificité synthétique n'a pour ainsi dire aucun rapport avec la ligne droite, vient justement s'insérer dans le système de la science primitivement limitée aux figures rectilignes, et s'y adapter, comme en vertu d'une harmonie préétablie, de façon si heureuse que, non seulement on réussit à exprimer toutes les propriétés du cercle dans le langage de la géométrie rectiligne, mais encore que cette dernière reçoit de la définition du cercle une impulsion qui lui ouvre un domaine où, sans elle, elle n'aurait jamais pénétré ? Pour le géomètre qui accomplit, sans y réfléchir comme le philosophe, la mystérieuse fusion de ces éléments disparates, il n'y a rien de surprenant à ce que la géométrie de la ligne droite et la géométrie du cercle ne fassent qu'une seule et même géométrie ; car cette synthèse même est un des modes principaux de son activité cognitive, et il se l'explique en la faisant. Mais pour le philosophe, qui y assiste de l'extérieur — ou qui veut contempler les idées scientifiques d'un point de vue supérieur — n'y a-t-il pas dans le fait du raccordement des deux géométries matière à réflexions métaphysiques, aussi bien que dans le fait de la naissance d'une géométrie ? On nous répondra peut-être que ce qui entre dans le système des figures rectilignes, ce n'est pas le cercle en soi, mais sa définition en fonction de la *distance* : le *lieu* des points équidistants d'un point donné ; que dans les théorèmes du second livre la figure idéale du rond parfait s'efface et fait place à la définition intelligible du lieu ; que toutes les considérations s'y ramènent à celle des distances, des grandeurs angulaires, des perpendiculaires et des parallèles, toutes notions développées dans le premier livre, et que, par conséquent, il n'y a pas lieu de s'étonner de ce que la géométrie du cercle prolonge et continue la géométrie de la ligne droite sans le moindre désaccord [1]. Nous entendons bien qu'il n'y a là rien de mystérieux, tant qu'on se place à un point de vue intérieur au système de la géométrie,

1. Voir G. Milhaud, *op. cit.*

où les raisons des liaisons entre les idées se confondent avec la nécessité logique et l'évidence intuitive de ces mêmes liaisons. Mais encore faut-il remarquer que le cercle, « rond parfait », subsiste à côté de sa définition, qu'il ne se confond pas avec elle, et que les propriétés déduites de la définition en fonction du point et de la distance sont bien les propriétés du cercle, rond parfait, figure idéale, dont l'unité et la spécificité sont irréductibles à toute autre figure, et notamment à des figures rectilignes. Ce qui le prouve, c'est l'invention géométrique elle-même, inspirée par la vision intérieure du « rond parfait ». Lorqu'on cherche et qu'on découvre des propriétés nouvelles du cercle, c'est, en effet, fréquemment la figure idéale du cercle qui est le point de départ de l'investigation, c'est elle qu'on a en vue, et c'est elle qui se présentera à l'imagination du géomètre en travail d'invention, avant la définition par le moyen de la distance. Cette dernière intervient dans la démonstration, quand il s'agit de rattacher une vérité, non encore pleinement évidente et seulement pressentie, aux vérités antérieurement acquises, lorsqu'il s'agit, en un mot, de réaliser un progrès et de raccorder une propriété nouvelle du cercle avec les propriétés connues et affirmées comme telles par la méthode déductive.

Dans le progrès géométrique, l'intuition est l'instrument de découverte ; elle est la forme sous laquelle la vérité apparaît d'abord, avant d'être vérité intelligible. Le progrès géométrique dénote un passage de l'intuition à l'intellection, et ce passage est un saut entre deux idées qui, envisagées du dehors, du point de vue général de la théorie de la connaissance, sont manifestement hétérogènes et irréductibles l'une à l'autre. Le mode suivant lequel la géométrie progresse n'est donc pas moins obscur que l'origine même de ses affirmations. Dans les deux cas, la théorie de la connaissance se trouve en présence de la même interrogation, qu'on peut ainsi résumer : comment l'intuition s'accorde-t-elle avec l'intelligibilité ?

Les applications de la géométrie ne comportent pas un mécanisme essentiellement différent de l'invention. On croit que certaines conditions matérielles sont ici imposées, qui retirent au travail de l'esprit son caractère de libre mouvement dans un ordre idéal et abstrait, caractère qu'il possède au suprême degré dans le domaine de l'invention. Mais c'est qu'on voit les choses en philosophe plutôt qu'en géomètre.

Entre un cercle marqué sur le terrain, à propos duquel on exécute des cheminements et des mesures qui exigent l'emploi d'instruments *ad hoc,* un cercle tracé au compas sur la feuille d'un épure, un cercle tracé grossièrement à la main sur le tableau, qui sert au géomètre à « fixer ses idées » dans la recherche d'un problème, il nous paraît impossible de faire une distinction qui soit inhérente à la nature du travail intellectuel. Les figures et les tracés sont les supports sensibles des idées, les *occasions* de leurs rencontres, de leurs naissances et des rapports qui se créent entre elles sous le nom de jugements. Avec le travail de l'esprit, qui est la science (concrète ou abstraite) en devenir, ces conditions soutiennent une relation de pure extériorité ; de même que les battements du cœur, les mouvements des poumons, le jeu régulier des viscères sont un support, une condition extrinsèque de l'activité mentale. Lorsque Descartes composait le *Discours sur la Méthode*, son corps accomplissait comme à l'ordinaire ses fonctions physiologiques ; celles-ci supprimées, la philosophie eût été privée d'une de ses productions capitales. En conclura-t-on que l'organisme du philosophe est un des éléments constitutifs de cette grande œuvre ? Il faudrait alors distinguer entre un *Discours,* être abstrait, systèmes d'idées, hors du temps et de l'espace, et le travail concret dont il est l'expression et qui s'est effectué à une époque et en un lieu déterminés. Distinction vaine. C'en est une du même genre dont on use quand on sépare la science abstraite de la science concrète. Inversement, les conditions sensibles ne sont jamais complètement absentes du travail scientifique, même le plus abstrait. A supposer qu'un géomètre puisse méditer dans la solitude absolue, sans communication avec le monde extérieur, sans le secours d'aucune figure tracée sur le papier, croit-on qu'il pourrait ainsi se passer de tout schème matériel, s'il n'y suppléait par une puissante mémoire et la faculté de fixer devant son regard intérieur des images et des schèmes sensibles qui remplaceraient à son usage les dessins dont les imaginations et les mémoires médiocres ont besoin en pareil cas ? Les images subjectives, sur lesquelles l'intuition et le raisonnement s'exercent, ne représentent pas plus exactement des lignes parfaites, des êtres géométriques que ne le font les traces du crayon sur une épure, les sillons et les jalons sur le terrain, les rayons lumineux dans une triangulation ou

une observation astronomique. Personne n'alléquera que ces images sont en elles-mêmes les objets de l'intuition, personne ne prétendra non plus qu'elles sont des éléments de l'invention, la donnée sensible, la *matière,* à laquelle l'esprit du géomètre impose les formes et les lois de la géométrie en soi. De propos délibéré, on les écarte, au contraire, de la réflexion sur les conditions de la science, de même qu'on fait abstraction des nécessités physiologiques auxquelles est assujettie la vie cérébrale. Pourquoi, dès lors, changer de méthode lorsqu'on passe des cas particuliers qu'on nomme *inventions* aux cas particuliers qu'on nomme *applications* et attribuer aux *matériaux objectifs* des applications une importance et un rôle qu'on refuse aux *matériaux subjectifs* des inventions? Le travail dont ils sont l'occasion s'effectue en dehors d'eux et se déroule dans un ordre où ils n'interviennent pas, parce qu'ils ne participent pas plus de l'être de l'idée que la structure physiologique du géomètre ne participe des vérités qu'il découvre. Si Aristote a eu raison de dire que c'est sans organes que l'on pense, il n'est pas moins juste d'affirmer que les figures corporelles et les instruments matériels n'interviennent ni dans la *position* des problèmes concrets, ni dans leur solution, bref, que les applications de la géométrie réussissent d'elles-mêmes, en vertu du pouvoir seul de l'esprit géométrique.

Une fois supprimé ce dualisme encombrant de la pensée et du réel, que l'opinion commune ne peut se résoudre à éliminer du processus scientifique, la science concrète nous apparaît sous son vrai jour, comme un prolongement, naturel et sans hiatus, de la science abstraite et les applications comme la menue monnaie, la monnaie courante des investigations supérieures. Elles sont à la vie de la science ce que sont à la vie humaine les actions journalières, tandis que les découvertes en seraient les moments graves, les actes exceptionnels. A leur égard, par conséquent, la question de l'entretien de la science se pose, comme s'est posée plus haut la question du progrès. On y retrouve une collaboration constante de l'intuition et de l'intelligibilité. Nulle démarche dans le champ des applications qui ne suppose une anticipation de l'intuition et une approbation de l'entendement ; ou, pour employer une autre métaphore, une suspension momentanée du rythme et de la mélodie des vérités, qui doit aussitôt se résoudre en un accord parfait,

soulignant et renforçant une fois de plus l'harmonie un instant compromise.

Le côté concret de la science en est donc le côté vivant ; le côté abstrait en est l'histoire. S'il est intéressant de rechercher dans son passé l'origine de la vie, il ne le serait pas moins d'étudier comment la vie s'entretient et se prolonge, et ceci est vrai du système vivant de la géométrie, comme de toute autre vie, de tout autre devenir. D'ailleurs, les deux problèmes ne font qu'un et c'est le problème biologique de la science, le problème de sa phénoménalité : la science est essentiellement un devenir ; comment concevoir ce devenir ?

VIII. — Insuffisance de l'explication proposée par Kant.

Lorsqu'on a donné au problème de la possibilité de la science son expression traditionnelle, en le restreignant aux questions d'origine et de premier commencement, on a cru pouvoir le résoudre au moyen d'une hypothèse dualiste : une *matière* (la réalité donnée avec la perception) ; une *forme* (l'activité intellectuelle). C'est l'hypothèse de Kant ; elle est séduisante ; elle a fait la fortune de la Critique de la Raison pure, parce qu'on n'aperçoit pas tout d'abord la contradiction qu'elle enveloppe. Mais on voit maintenant combien elle serait décevante si on s'avisait de l'appliquer au problème généralisé et étendu à tous les moments du devenir scientifique. Le réel obéit aux lois de la géométrie pure, parce qu'il n'est, dit-on, susceptible d'être déterminé géométriquement qu'en épousant la forme *a priori* de l'intuition externe, sans laquelle il ne peut être ni perçu, ni par conséquent connu. Mais cela ne revient-il pas à supposer que la totalité des vérités de géométrie pure est implicitement posée avec les premières définitions de l'espace géométrique, que toutes les propriétés de l'espace, toutes les relations possibles, que la géométrie a fait progressivement naître à l'existence logique, existent déjà virtuellement dans les propriétés fondamentales de l'espace énoncées au début de la science, et n'est-ce pas ainsi revenir à la conception erronée de la nature analytique de la géométrie. Conception contraire aux principes mêmes de la théorie kantienne. Kant a reconnu que les premiers jugements géométriques sont

des jugements synthétiques. Or si la synthèse est à l'origine de la science, elle intervient aussi incontestablement à chacune de ses phases de développement, à chaque moment critique où elle se transforme et s'enrichit, si peu que ce soit, d'ailleurs. L'hypothèse d'une matière indéterminée, à laquelle l'esprit impose une forme, est, d'autre part, aussi l'hypothèse d'une matière se déterminant une fois pour toutes dès l'origine de la science, ce qui exclut l'idée d'un progrès consistant en une suite de synthèses. De sorte que si l'on adopte l'explication de Kant, on n'a que le choix entre une erreur et un aveu d'ignorance : ou le développement de la science est analytique, ou il est énigmatique et miraculeux, et il exige qu'on s'en rapporte en ce qui le concerne à un véritable dogme, comparable à l'hypothèse de la *Création continuée*.

Il ne paraît donc pas possible de scinder et de résoudre séparément les trois questions sur l'origine de la science pure, son développement et son application au concret. Il faut les prendre en bloc ; et, puisque le dualisme est impropre à les résoudre simultanément et de la même manière, c'est qu'une conception dualiste, appliquée à la géométrie, est insuffisante. Ce n'est donc pas du dehors du système, mais du dedans, que la géométrie, en tant que phénomène de l'idée proposé à la réflexion philosophique, peut être comprise philosophiquement.

IX. — Nécessité d'une théorie fondée sur l'immanence.

Avec l'aide des remarques ci-dessus essayons maintenant de préciser la notion idéaliste de l'expérience mathématique. Les idées mathématiques forment des systèmes. Il y a un système de la géométrie, un système de l'arithmétique, un système de la quantité indéterminée et ces systèmes ont entre eux des relations et des affinités qui permettent de les réunir en un système plus vaste, le système des mathématiques, qui est celui des idées d'ordre, de grandeur et de quantité. Entre les idées d'un même système, la géométrie, ou l'arithmétique, il y a une solidarité complexe, qui ne se peut définir complètement qu'au moyen de la systématisation même qui les englobe et qui échappe aux tentatives de définition extrinsèque, par comparaison avec d'autres branches

du Savoir. Ce point est à noter. La réflexion sur un système part d'un point de vue dualiste. Elle considère la formation du système comme le produit de deux causes, la pensée et son objet pris absolument, l'esprit qui veut connaître et le réel qui est à connaître. Or tant qu'on s'en tient là, la réflexion n'apprend rien sur la science ; elle essaie bien de la légitimer par des hypothèses extra-scientifiques ; en fait, elle la constate simplement, et les hypothèses qu'elle émet n'ajoutent rien ni à la science considérée, ni à l'idée rationnelle que l'on s'en fait. Ces hypothèses, d'ailleurs, sont à rejeter. Non seulement elles n'expliquent ni comment la science prend naissance, ni comment elle progresse ; mais, de plus, elles ne résistent pas à l'analyse et elles mènent à des contradictions. Il faut donc abandonner définitivement l'explication de la science par l'action d'un *objet* sur un *sujet* et réciproquement, posés absolument, et considérés d'autre part à un point de vue extérieur et étranger à la science dont on fait la théorie. Dans la théorie kantienne, par exemple, la possibilité de la mathématique est l'objet d'une démonstration fondée sur la nature de la perception extérieure et sur la constitution *a priori* de la faculté appelée entendement. L'explication proposée par Kant n'est autre qu'une théorie psychologique de la mathématique ; or la psychologie ne conduit qu'à une explication psychologique. Pour un mathématicien, la mathématique est suffisamment claire par elle-même et elle n'a pas besoin des lumières de la psychologie. La lumière psychologique projetée sur la mathématique la transforme ; ce que la théorie kantienne étudie, ce sont les facultés de l'esprit humain envisagées dans un certain mode de leurs manifestations, plutôt que les idées mathématiques en elles-mêmes. Le mathématicien, au contraire, prendra l'idée mathématique pour concept fondamental ; l'esprit humain lui apparaîtra comme condition empirique de l'idée mathématique, et cette dernière, il la jugera indéfinissable en ce qui concerne sa fonction mathématique, si ce n'est par les idées mathématiques elles-mêmes.

La réflexion sur une science doit avant tout en respecter la spécificité, et elle ne sera pleinement philosophique qu'à la condition de ne pas subordonner ce qui appartient en propre à une science à des considérations qui sont du ressort d'une autre science. Une théorie psychologique de la mathématique déplace les points de vue ; elle est, par suite, incomplète. La

question de la possibilité de la science a métaphysiquement un autre sens. Il ne s'agit pas de comprendre comment, étant donnés une réalité objective (ou une matière première de la connaissance) d'une part, et, d'autre part, un esprit qui connaît, l'esprit peut arriver à recréer la réalité en l'exprimant, mais comment la science peut vivre, se conserver et se développer, changer tout en restant identique, se diversifier tout en restant une. Le problème de l'accord de la pensée avec son objet devient le problème de l'accord de la pensée avec soi. La doctrine de l'idéalisme absolu conduit à cette conception de la vérité scientifique ; elle est la seule qui soit affranchie du réalisme et la seule conforme aux principes généraux que nous avons posés dans la thèse abstraite de l'idéalité de l'être. La question classique de l'origine des axiomes change de face. Au lieu de rechercher comment les axiomes et les premières définitions de la géométrie ont pris naissance, on voit qu'il faudrait plutôt se demander comment il se fait que les axiomes ne reçoivent jamais de démenti et que les premières définitions conservent, à travers le progrès indéfini de la science, cette vertu assimilatrice qui les accorde invariablement avec les idées dont la science s'enrichit journellement et qui les rajeunit, pour ainsi dire, et qui les féconde à chaque découverte nouvelle.

C'est là, en effet, un des caractères les plus saillants de la solidarité des idées dans le système mathématique. Il serait de soi évident, si la suite des théorèmes n'était qu'une suite d'identités. Mais, comme il n'en est pas ainsi, puisqu'il y a progrès, c'est-à-dire synthèse, et, en une certaine mesure, discontinuité entre les parties de l'organisme vivant de la science, cette solidarité même est le problème que la philosophie aurait en propre à résoudre. L'origine des axiomes n'en est qu'un aspect, de même que l'embryologie n'est qu'un cas particulier du problème biologique en général. Or personne ne s'aviserait de chercher hors de la mathématique l'explication de la solidarité des idées mathématiques. Elles s'enchaînent, s'engendrent et se développent en multipliant indéfiniment les rapports mutuels qu'elles soutiennent les unes avec les autres, et c'est là ce qui constitue leur systématisation propre, leur devenir *sui generis*. Autrement dit, les raisons du système mathématique lui sont intérieures. Sans doute, il est intéressant de classer et d'étiqueter les méthodes et les procédés qu'il met en jeu. Mais une fois con-

statées et ordonnées les propriétés et les fonctions du système, il ne faut pas essayer d'aller plus loin. Le rôle de la philosophie des sciences s'arrête là. Celui de la métaphysique est autre. Il consiste à s'élever au-dessus des théories de la connaissance qui ont encore trop d'accointances avec la psychologie, et, en montrant comme il a été dit, l'inutilité, la contradiction même des hypothèses extrinsèques, lorsqu'on veut se faire une idée rationnelle du système de la science, à prévenir tout retour offensif du dualisme réaliste.

X. — L'expérience mathématique et la notion idéaliste du fait.

Lorsqu'on demande si la mathématique a ou n'a pas une origine expérimentale, il y a malentendu ; on commet une première erreur qui fausse les spéculations sur la science. Cette question est d'ordre psychologique ou d'ordre physique. Elle est du ressort de la psychologie, en ce sens qu'elle se rapporte au mode d'action des facultés de connaître vis-à-vis d'une matière extérieure et indépendante. Elle assimile la mathématique à la physique par la manière dont elle applique la notion d'expérience à la genèse des idées mathématiques. Elle suppose que les idées mathématiques dépendent d'une sorte de confrontation de certains jugements subjectifs avec ce qui se voit, ce qui s'entend et ce qui se touche.

Posée en ces termes, la question n'admet aucune réponse satisfaisante. Rappelons une dernière fois les raisons pour lesquelles nous l'écartons : premièrement, parce qu'à vouloir expliquer par des idées non mathématiques les premiers principes mathématiques (et c'est à quoi l'on tend dès qu'on aborde la question d'origine), on serait logiquement entraîné à expliquer la mathématique tout entière par une science différente d'elle, ce qui serait absurde ; deuxièmement, parce que la notion vulgaire d'expérience, à laquelle se rapportent les questions touchant les relations des jugements mathématiques avec le monde physique, implique un dualisme radical, qui a peut-être sa raison d'être en psychologie, mais non en mathématique, où il n'y a pas à se prononcer pour ou contre une thèse de ce genre ; troisièmement, enfin, parce que l'idée d'expérience, empruntée soit au sens commun, soit à la science physique, est inapplicable à un système d'une tout autre structure.

Cependant l'expérience joue un grand rôle en mathéma-

tique. C'est par elle, avons-nous dit, que la science vit et qu'elle se développe ; mais par elle en tant qu'*expérience mathématique,* c'est-à-dire en tant que fonction inséparable du système dans lequel elle se manifeste et s'accomplit. La mathématique ne se passe pas de l'expérience, telle est la thèse empiriste. Nous y adhérons, mais à la condition d'ajouter qu'il s'agit d'une certaine expérience qui, inversement, n'existerait pas sans la mathématique.

D'une manière générale, dans la science immédiate, on donne le nom d'expérience à l'enseignement des faits. Pour que les faits puissent enseigner une vérité nouvelle, il faut évidemment qu'ils possèdent une certaine aptitude à entrer dans le système idéal qu'est toute science. A supposer donc qu'on accorde aux faits une réalité absolue, ce ne seraient toujours pas les faits en eux-mêmes qui pourraient être les facteurs de l'expérience, mais une certaine idée des faits, préparée par sa nature à entrer en rapport avec le système des idées scientifiques. L'expérience, en général, repose donc sur une compréhension des faits, spécialement adaptée aux systèmes d'idées qu'elle doit contrôler, confirmer, enrichir ou renouveler. *L'expérience est la compréhension scientifique des faits.* Cette définition comporte une notion idéaliste du fait qui renverse le rôle qu'on lui attribue communément à tort. La connaissance scientifique se règle sur les faits, à la condition qu'ils soient des *faits scientifiques* ; de même que la connaissance vulgaire se construit avec les données de la perception orientées vers un but surtout pratique. Le fait en soi n'existe pas, vis-à-vis de la connaissance ; il n'existe que des aptitudes de la pensée, dans les divers systèmes où elle se donne carrière, à passer de l'idée implicite à l'idée explicite, c'est-à-dire à modifier incessamment l'équilibre mobile de ses jugements. Il n'y a donc pour la science que des *faits scientifiques,* c'est-à-dire des moments de son devenir, dans lesquels elle semble se nier pour s'affirmer ensuite plus fortement. Dans ces moments, la pensée scientifique s'extériorise pour ainsi dire par rapport à soi ; sa systématisation se désagrège, elle se dissout un instant dans l'indéterminé pour se déterminer à nouveau plus complètement. L'acquisition d'une vérité nouvelle est une crise, où l'ensemble des vérités acquises est plus ou moins ébranlé, et qui se termine par une reconsolidation du système tout entier, plus ou moins modifié, mais toujours enrichi.

C'est une erreur, qui provient de l'illusion réaliste, de vouloir, en subordonnant sans examen la science aux faits, la définir en quelque sorte par les faits, car c'est vouloir définir l'être par le non-être. Les faits, au contraire, n'étant rien sans la science qui se les assimile, ne sont pas définissables en eux-mêmes, et ne peuvent être définis que par la science à laquelle on les rapporte, par le système logique dans lequel on les fait entrer. Le mot *fait,* en général, ne désigne par conséquent qu'une possibilité : la virtualité de la pensée scientifique, la négation relative et temporaire de l'idée, en tant qu'elle passe d'une systématisation moins complète à une systématisation plus complète. Il n'y a donc de faits qu'autant qu'il y a de la science ; il n'y a pas, à vrai dire, de faits en général, mais il y a des faits mathématiques, des faits physiques, des faits biologiques, des faits psychologiques, des faits sociologiques, etc., et enfin des faits métaphysiques, qui sont les sciences elles-mêmes. L'expérience mathématique, en particulier, est la compréhension du fait mathématique.

Après ce qui a été exposé dans les paragraphes précédents, le lecteur ne s'attend pas à ce que nous entrions dans le détail de la définition du fait mathématique, car c'est à la mathématique elle-même qu'incombe ce soin. Le fait mathématique n'acquiert sa signification authentique que quand il est présenté dans toute sa netteté à la lucide intelligence du mathématicien, et c'est en définitive à la science qu'est réservée la conscience la plus adéquate des conditions internes de son devenir. Mais ce qui appartient à la réflexion philosophique, c'est de mettre en garde le savant contre les illusions produites par le jeu même de ses inventions. Imbu des préjugés du sens commun, accoutumé à confondre la liberté avec la subjectivité, et ce qui est pouvoir créateur de la pensée tantôt avec la fantaisie de l'imagination, tantôt avec le résultat analytiquement nécessaire des prémisses d'un raisonnement, le mathématicien sera naturellement enclin à considérer les idées qui entrent dans le système des mathématiques, les unes comme engendrées par sa pensée proprement personnelle, les autres comme révélées par les choses, par un *non-moi,* auquel son esprit est forcé de se soumettre avant et afin de le connaître. Mais, si l'on a suivi attentivement jusqu'à sa dernière étape la dialectique que nous avons esquissée, on ne se laissera plus prendre au mirage de telles

croyances du sens commun. Le partage entre la pensée personnelle et la pensée impersonnelle, entre le moi et le non-moi, entre l'esprit individuel et les choses, il est impossible de le faire, au point de vue où nous nous plaçons. De plus, ce sont des idées intérieures à l'idée en soi et à l'idée de l'idée ; ce sont des catégories du savoir vulgaire, et s'il est, en un sens, impossible de remonter au delà des catégories, parce qu'il est impossible au langage même le plus abstrait de s'en passer, l'affirmation seule que ce sont des catégories, intérieures par cela même à la catégorie suprême de la pensée, suffit à convaincre que le dernier mot de la réflexion sur la science ne peut être une expression de la science en fonction de ces catégories, telle que la science puisse être entièrement connue par leur intermédiaire. Il y a, en effet, d'autres catégories, qui sont les idées mathématiques, en tant qu'elles sont irréductibles à d'autres idées, et qui, elles, ne renferment plus rien des distinctions établies par le sens commun. Le moi et le non-moi, la pensée personnelle et les choses, sont des points de repère qui disparaissent dans le monde des idées mathématiques ; or c'est, autant que possible, dans ce monde que la pensée philosophique doit se replacer afin de juger exactement de l'expérience mathématique.

Le fait mathématique est l'idée exprimée par un jugement dont le contenu ne peut pas se déduire et qui pourtant s'impose. Considérons, par exemple, le raisonnement par récurrence, un des principaux instruments de la méthode. Afin d'établir la généralité d'une relation entre des nombres, on la suppose d'abord vraie pour un nombre n, et on démontre qu'elle est, conséquemment, vraie pour $n+1$; de plus, il faut ensuite établir qu'elle est effectivement vraie pour une valeur, arbitrairement choisie de n, et l'on n'y parvient que par une *expérience*. Il n'y a pas, en effet, d'autre mot pour désigner cette constatation. L'important est de l'interpréter convenablement. Elle requiert une première condition : l'idée de sa possibilité ; si elle n'avait d'abord été pensée comme possible, elle ne se serait jamais posée. D'où jaillit cette idée, sinon du rapprochement de certaines idées antérieures ? Lorsque la synthèse se présente à l'esprit du mathématicien, elle est une création de l'imagination scientifique, un pur jeu de concepts, où l'on saisit sur le vif l'incessant travail des idées. Expliquera-t-on sa naissance par des antécédents physiologiques, par une « cérébration inconsciente » ?

Autant dire alors qu'elle est due à ce que le savant a ingéré ce jour-là, à ce que son pouls a battu suivant un certain rythme, que sa digestion s'est effectuée autrement qu'à l'ordinaire ; autant retomber dans les explications *à côté* du matérialisme le plus grossier. Le premier moment de l'aperception du fait scientifique est donc purement subjectif ; il est le premier aspect du *devenir* de la science ; c'est un commencement absolu.

Après avoir été conçue comme possible, la relation demande à être vérifiée dans un cas particulier quelconque. La vérification est une constatation de fait. Or le fait n'est évidemment pas ici quelque chose d'extérieur au système des relations déjà démontrées et acquises à la science ; il n'est pas non plus quelque chose d'antérieur à la science elle-même, une existence indépendante, à laquelle la science viendrait demander confirmation de sa vérité, par une manière de décret rendu en dehors de sa participation directe. Non, le fait ici est intérieur à la science ; il est dans la réussite ou l'échec de la constatation, qui dépend exclusivement des propriétés des nombres, c'est-à-dire des relations que la science a implicitement instituées entre eux en les créant. La question que résout l'expérience est de savoir si la relation, primitivement envisagée sous le rapport de sa possibilité, est susceptible d'entrer dans le système des idées arithmétiques, si elle n'est pas une apparence, une pseudo-idée, mais si elle est une idée véritable, ayant son fondement dans la structure du système arithmétique. C'est ce système qui décide de son adoption ou de son rejet. Mais en même temps il est évident que le système, après l'épreuve expérimentale, se trouve enrichi et modifié. Le système n'est jamais, après une épreuve de ce genre, exactement le même qu'il était auparavant. Il participe à la formation d'un jugement nouveau, et, en y participant, il se met lui-même à l'épreuve. A supposer que la relation soit reconnue fausse, il s'en suivrait que l'idée de sa possibilité entachait d'une certaine erreur, non entièrement négligeable, la signification antérieurement donnée au système. Pratiquement, les erreurs ainsi commises n'auront pas, le plus souvent, d'importance appréciable ; mais, théoriquement, elles en ont une, qui est d'obliger le mathématicien à réformer ses idées dans une certaine partie, au moins, du système, et, comme la science est une, et que les idées ma-

thématiques sont solidaires, il s'en suit que la notion du mathématicien sur sa science se trouve effectivement plus ou moins transformée par le travail auquel il s'est livré, et que sa science tout entière était mise en question au moment où il l'appliquait à un cas particulier. Si la constatation réussit, et la relation vérifiée, celle-ci passe de la possibilité à la nécessité, sans transition. Le système des idées arithmétiques, enrichi, après s'être un instant détendu, prêté, par une sorte d'élasticité intérieure, à l'effort de l'invention, reprend aussitôt sa rigidité et redevient ce qu'il était avant, un ensemble solidaire, où il n'y a place ni pour le possible, ni pour le réel extérieur au système, mais seulement pour le nécessaire en vertu de sa constitution propre.

Il y a donc bien une expérience arithmétique ; elle est la compréhension du fait arithmétique, et, par fait arithmétique, il faut entendre l'acte par lequel le système des idées arithmétiques se modifie spontanément, suivant un rythme qu'on peut ainsi décrire : invention d'un rapport possible entre les idées préexistantes, et transformation de la possibilité en une nécessité d'affirmation ou de négation.

XI. — Caractère général de l'expérience mathématique.

L'expérience mathématique en général participe du caractère que nous venons de reconnaître à l'expérience arithmétique, caractère fondé dans la nature de la science, et qui exclut la conception dualiste d'un *donné* extrinsèque, auquel s'appliquerait l'invention.

Ainsi qu'on l'a observé[1], le progrès mathématique, sous un de ses principaux aspects, consiste dans la généralisation croissante des notions fondamentales. Dans la science de la quantité, on passe ainsi successivement de la notion de nombre entier à celles de nombre fractionnaire, de fraction périodique, de nombre incommensurable. La quantité algébrique, affectée d'un signe, est une généralisation de la quantité arithmétique.

De même, la quantité imaginaire est une généralisation de la quantité réelle. Ces généralisations successives sont des synthèses, et elles sont justifiées par l'expérience mathéma-

1. Cf. Goblot, *Essai sur la classification des sciences*.

tique. Elles ont d'abord été de simples possibilités, entrevues par l'imagination créatrice ; au moment où elles se posaient, rien ne garantissait *a priori* la faculté d'adaptation et la fécondité dont elles ont fait preuve par la suite. Comment, de possibilités sont-elles devenues parties intégrantes du système, se rattachant par des liens nécessaires aux autres parties ? Par l'expérience. C'est en vertu de constatations de fait que les rapports établis entre les nombres entiers se sont trouvés applicables aux autres nombres. C'est en vertu de constatations de fait que l'algèbre des quantités réelles a pu être transposée dans l'ordre des quantités imaginaires. Mais il s'agit là de faits mathématiques, incompréhensibles en dehors du système où ils s'intercalent, et qui, sitôt constatés, prennent la figure de la nécessité. Et c'est en vain, avons-nous dit, qu'on essaierait de montrer en détail par quel mécanisme les notions de plus en plus générales se sont greffées les unes sur les autres et se sont complétées les unes les autres, car il n'y aurait qu'un moyen de faire cette exposition, qui serait de refaire la science. Mais ce que nous devons ici mettre en évidence, et il ne sera pas nécessaire d'y insister longuement après les analyses précédentes, c'est que ces synthèses ont réussi parce qu'elles n'enfermaient aucun élément hétérogène au système dans lequel on les incorporait.

Admettons, par exemple, que la notion de quantité imaginaire soit née, comme on l'a dit, du besoin d'interpréter l'impossibilité de résoudre en certains cas l'équation du second degré, à l'aide de la seule notion de racine positive ou négative. A en rester là, il était impossible de prévoir que la généralisation de l'idée de racine de l'équation du second degré devait être aussi féconde qu'elle l'a été, s'appliquant aux équations algébriques d'un degré quelconque, ni surtout que cette même notion, appliquée à des fonctions transcendantes, devait conduire à des coïncidences merveilleuses, telles que celles qui permettent de définir à nouveau les fonctions circulaires par les égalités :

$$\sin x = \frac{e^{x\sqrt{-1}} - e^{-x\sqrt{-1}}}{2\sqrt{-1}}$$

$$\cos x = \frac{e^{x\sqrt{-1}} + e^{-x\sqrt{-1}}}{2}$$

Une fois ces résultats obtenus, on tient pour ignorant quiconque s'en étonne, *puisqu'ils apparaissent nécessaires* ; ils découlent, en effet, de la définition de la quantité imaginaire, de celle du nombre *e*, de celles du sinus et du cosinus. Cependant, pour peu qu'on y réfléchisse, la nécessité des égalités ci-dessus, loin d'être issue d'un enchaînement de jugements analytiques, repose sur le fait même des définitions, sur la solidarité et la compatibilité mutuelles des synthèses, éminemment distinctes, qui ont produit le nombre imaginaire, la série *e*, les fonctions circulaires ; et pour que les égalités puissent être *déduites*, il a d'abord fallu que les définitions fussent constituées de manière à impliquer la possibilité de semblables déductions. On ne s'en est assuré qu'en effectuant des opérations algébriques, où entraient les notions ainsi définies, et ce sont ces opérations seules qui ont fait apparaître la nécessité. En d'autres termes, l'expérience, une expérience spéciale, consistant dans des essais de rapprochement et de combinaison des notions, analogue à la simple expérience arithmétique, a seule décidé des aptitudes que l'on demandait aux notions d'abord introduites dans la science par l'intuition de pures possibilités. Ici encore, le fait mathématique est intervenu, c'est-à-dire l'expansion d'un système, d'abord rigide et fermé, qui s'est détendu et ouvert de manière à assimiler des éléments nouveaux, et qui a ensuite repris sa cohérence parfaite ; processus sur l'issue duquel il était impossible d'être fixé avant son achèvement, ce qui est un caractère de toute expérience.

C'est donc par l'expérience mathématique, telle que nous la comprenons, que les notions nouvelles, les apports de l'imagination créatrice, se transforment en définitions susceptibles d'emploi, en *définitions mathématiques*. Cette expérience n'est pas la confrontation du système des vérités acquises avec une systématisation naissante, qui aurait son point de départ dans une existence hétérogène à l'existence logique du premier système. On doit la concevoir plutôt comme l'épreuve que subit, à chaque progrès, la solidité du système lorsqu'il obéit à sa puissance interne d'expansion et d'enrichissement, en un mot, lorsqu'il accomplit son devenir.

XII. — L'expérience géométrique, selon l'idéalisme absolu.

Pour ce qui est de l'expérience géométrique, il semble

qu'elle requiert forcément l'intervention de deux facteurs, l'un interne et l'autre externe, parce que l'espace est le type par excellence de la réalité objective. Il est aisé de concevoir l'expérience comme la synthèse du nouveau avec l'ancien dans le devenir des idées arithmétiques et algébriques, sans l'intervention d'aucune *matière* existant indépendamment de ces idées, parce que l'objet de l'arithmétique et de l'algèbre, nombre ou quantité, est purement intellectuel et indubitablement une création de l'esprit. La science de l'espace, au contraire, se présente sous l'aspect de la connaissance essentiellement objective, étant l'intuition de l'externe et de ce qui définit immédiatement l'externe par rapport au sujet connaissant. Cependant, si on se reporte à ce qui a été exposé dans le chapitre précédent, où nous avons montré que la notion de réalité objective impliquait la catégorie causale, on admettra d'abord sans difficulté, avec Kant, que l'espace en soi, s'il est la forme de l'extériorité, n'en est pas le contenu. La thèse de la subjectivité de l'espace signifie que l'espace est une condition de la perception extérieure, mais qu'il n'est pas le fond de l'objet perçu et qu'il n'appartient pas à l'objet perçu, en tant que celui-ci oppose son existence à celle de la perception. Ensuite on s'apercevra qu'en dépassant le point de vue de l'idéalisme critique, on abandonne par cela même le terrain du dualisme, et que les problèmes de la théorie de la connaissance perdent alors leur signification psychologique primitive. La distinction, par le moyen de l'espace, de l'interne et de l'externe est illusoire, car l'espace est aussi bien en nous qu'en dehors de nous. Aussi longtemps que l'idéalisme distingue une intuition interne et une intuition externe, il reste rivé à l'opinion que c'est l'espace qui est la raison de l'extériorité, et il ne réussit à tourner cette opinion à son avantage qu'en transposant les termes du problème de la perception, et en inventant la thèse de la subjectivité de l'intuition spatiale, laquelle finalement revient à dire que l'espace, raison de l'extériorité pour nous, est une raison intérieure à nous, et que les objets nous apparaissent comme extérieurs parce que c'est nous qui les extériorisons. Leur extériorité ne serait que le spectacle que se donne à elle-même notre intériorité. Or que reste-t-il de ces distinctions, après qu'on s'est affranchi de la discipline psychologique, encore toute pliée aux façons de raisonner du sens commun? Elles s'effacent. Si l'espace est exclusivement la

« forme » de la réalité extérieure, quelle pourrait bien être la forme de la réalité intérieure? Si, seuls, les objets extérieurs sont dans l'espace, dans quel milieu concevoir les objets intérieurs, les états de conscience, les êtres logiques? Est-ce que la distinction exprimée par les mots *interne* et *externe* n'est pas un symbolisme spatial et ne suppose pas une intuition d'espace ? Exactement, l'espace est partout, et tout est en lui. Il n'est pas la qualité d'un certain ordre d'existence, mais il est une des formes les plus générales de l'existence elle-même. Nous ne pouvons penser quoi que ce soit sans un espace intellectuel et logique où se meuvent les idées, de même que nous ne pouvons percevoir quoi que ce soit sans un espace sensible où sont situées les images ; et, comme il n'y a qu'un seul espace, la distinction formelle de l'externe et de l'interne, du spatial ou du non-spatial, est intérieure à l'espace. Les idées, comme les corps, sont dans l'espace ; la différence du psychique ou du physique, relative à la distinction de la psychologie et de la science physique, s'efface à un degré de la réflexion qui réunit dans l'identité de l'être logique l'objet et son idée, l'idée et l'idée de l'idée.

Ces résultats de la dialectique idéaliste étant rappelés, une conception unitaire de l'expérience géométrique cesse d'être un paradoxe. Dans l'idée que l'on se fait du progrès de la connaissance spatiale, il n'est pas plus difficile d'écarter les fantômes du *réel* et du *donné,* que dans la description du progrès des sciences de la quantité pure.

Le principal instrument de découverte en géométrie est la *construction,* c'est-à-dire la genèse de figures nouvelles au moyen de figures connues et dont les propriétés ont été préalablement établies. La construction est une synthèse obtenue par le rapprochement d'éléments antérieurement posés. Il est clair d'abord que, dans son premier moment, la construction est un pur effet de la spontanéité de l'esprit géométrique, la manifestation d'un principe créateur immanent à la science. On serait porté à croire que ce premier moment de l'invention dépend de circonstances extrinsèques, de perceptions heureuses, par exemple, qui éveilleraient l'attention du géomètre et la fixeraient sur certains détails de la configuration des corps qui nous environnent, qu'il est *suggéré,* en un mot, par les formes des solides existant dans la nature. C'est une opinion assez répandue. Le sophisme qui l'inspire est évident. On suppose tacitement que les élé-

ments des figures géométriques sont inclus dans les images de la perception visuelle. Or n'est-il pas remarquable que, pour pouvoir admettre une pareille représentation des figures géométriques dans les données de la nature sensible, il faille précisément nier ces données telles qu'elles sont données. On dit bien que les corps nous offrent seulement des schémas imparfaits, des directions *à peu près* rectilignes, des contours à peu près circulaires, elliptiques ou autres, des surfaces à peu près planes ou sphériques, et que l'œuvre de l'intelligence consiste à dégager par l'abstraction de cette figuration grossière et imparfaite la droite, le cercle et l'ellipse parfaits, le plan parfait, la sphère parfaite. Or n'est-il pas surprenant qu'on se contente d'une explication aussi dénuée du sens? Abstraire est ici synonyme d'extraire, et l'on n'extrait d'un composé quelconque que ce qui y existe, ou au moins ce qui est susceptible d'y exister à l'état pur de tout mélange. Dira-t-on que la droite parfaite existe d'une manière latente dans l'arête d'un cristal, par exemple ? L'empiriste le plus résolu n'oserait pas le soutenir. Et cependant, il faudrait qu'il en fût ainsi pour que l'opération d'abstraction eût un sens. Dans la droite géométrique, comme dans une figure géométrique quelconque, il ne reste absolument rien des modèles visibles qu'on lui donne pour origine empirique. L'explication est évidemment fausse, et si on y tient obstinément, c'est parce que l'absence de réflexion est la marque même, la marque de fabrique des jugements vulgaires. L'hypothèse kantienne de l'intuition *a priori* est une première et éloquente protestation de la philosophie contre une incohérence aussi choquante, et malheureusement si commune. Saus l'adopter intégralement, il en faut retenir au moins ceci, qui devrait être hors de discussion une fois pour toutes: que les figures géométriques sont des créations intellectuelles, comme le sont les nombres et les différentes espèces de quantités. En ce qui concerne le nombre et la quantité, on ne fait pas de difficultés pour l'accorder, parce que leur caractère de *catégories,* c'est-à-dire d'idées pures et *a priori* est si patent que l'absurdité qu'il y aurait à le nier frappe les esprits les plus obtus. Mais, pour les propriétés de l'espace, le bandeau du réalisme est plus fortement attaché sur les yeux. On juge que l'espace est une réalité en soi, étrangère à l'idée, parce qu'on exprime toutes les idées en fonction d'elles-mêmes et de l'espace, parce que l'espace

est à la fois ce qui les sépare et ce qui les relie. Mais on éviterait définitivement de choir dans cette erreur si l'on observait qu'être dans l'espace, c'est être dans l'être, de même qu'être un ou multiple, grand ou petit, c'est être selon une certaine manière d'être. La distinction critique entre la sensibilité et l'entendement contribue encore à perpétuer l'erreur, parce qu'elle suppose qu'il y a une sorte d'entendement, animal et instinctif, antérieur à l'entendement proprement dit. L'erreur provient aussi de l'assimilation traditionnelle entre le *moi* et la pensée vivante. L'espace étant réservé au non-moi, le moi étant contradictoirement conçu comme *n'existant nulle part,* il s'en suit que les propriétés de l'espace apparaissent comme quelque chose d'irréductible à l'être créé par l'esprit, comme ce qui appartient en propre à la réalité objective, ce qui arrête l'esprit dans son expansion indéfinie, ce qui le limite, et, en le limitant, le détermine.

Quand on a réformé son jugement en pareille matière, on n'a plus de peine à comprendre, au contraire, que les figures géométriques sont des idées, au même titre que toute autre idée, et que la pensée ne sort pas de son domaine en leur donnant l'existence, qui n'est rien de plus, rien de moins, comme existence, que l'existence logique.

Ce n'est pas tout de construire des figures nouvelles et d'imaginer des rapports possibles entre leurs éléments et ceux des figures connues ; il faut de plus, afin que la science progresse, que la figure nouvelle puisse être complètement décrite par le moyen des figures connues, et que les rapports qu'elle présente soient *démontrés,* c'est-à-dire déduits des rapports antérieurement établis. Ceci est l'objet de la démonstration géométrique, et on y voit à l'œuvre ce qu'on peut appeler l'expérience géométrique.

C'est par la généralisation que la démonstration géométrique diffère de la déduction analytique ou par syllogisme[1]. Sans entrer dans des détails qui exigeraient l'exposé du système même de la géométrie, on aperçoit de suite dans cette méthode généralisatrice un rythme indéfini de dissociations et de recombinaisons consécutives analogue à celui qui, à un point de vue d'ensemble, caractérise la marche en avant des sciences de la quantité. Comment, par exemple, établit-on la propriété de la circonférence, après que la figure circulaire

1. Goblot, *Classification des sciences.*

a été inventée, c'est-à-dire tirée par l'imagination créatrice de l'abîme des possibles? Les propriétés du cercle se déduisent de sa définition, et sa définition est une certaine généralisation de l'idée de distance. Au lieu de la distance entre deux points fixes, figurée par la droite fixe, c'est la distance entre un point fixe et un point mobile, la distance généralisée et multipliée par le mouvement assujetti à une certaine condition. Une fois en possession de la définition par la distance, le géomètre se sert rarement, pour la démonstration, de son intuition première de la figure engendrée, et il n'use guère que de la définition et du procédé générateur qu'elle implique. En d'autres termes, la ligne courbe qui définit le cercle pour l'intuition, étant inassimilable telle quelle au système d'idées sur les droites et les distances qui composent la géométrie du premier livre, disparaît dans la plupart des démonstrations du second livre; celles-ci le plus souvent se réduisent à des expressions plus générales des idées du premier livre et à des arrangements de ces idées différemment orientées. Il en résulte que la notion du cercle est tantôt présente, tantôt absente dans la suite des théorèmes qui en établissent les propriétés. Cela paraît tout simple, parce que cela réussit, et cela réussit sans qu'on sache *a priori* pourquoi, car on ne le sait qu'en faisant la géométrie du cercle, et au fur et à mesure qu'on la fait. Veut-on démontrer, entre autres, que dans un même cercle ou dans des cercles égaux des cordes égales sous-tendent des arcs égaux ? On y parvient en démontrant que la superposition des deux arcs points par points est non seulement possible, mais encore nécessaire, dès que les centres et les deux extrémités coïncident. Or la coïncidence des deux arcs n'est en réalité saisie que dans l'intuition ; on la *voit*, on la constate. La démonstration prouve seulement qu'un rayon quelconque du premier arc coïncidant avec un certain rayon du deuxième arc, un point quelconque du premier arc pourra et devra toujours coïncider avec un point du second arc. Mais l'arc de cercle est quelque chose de plus qu'une suite de points; l'infinité même du nombre de ces points empêche la démonstration d'être entièrement satisfaisante, car l'esprit se perd dans l'infini. On s'en contente, il est vrai, parce qu'on néglige alors la spécificité de l'arc de cercle, en tant que figure *sui generis*, et qu'on lui substitue sa loi génératrice. On pourrait citer maints autres exemples. On trouverait toujours

dans la démonstration géométrique une sorte d'accord tacite et convenu entre l'intuition, la vision des figures et les rapports entre leurs éléments, qui découlent des propriétés antérieurement établies en ce qui les concerne. Or on n'est certain que cet accord ne risque pas d'être rompu qu'autant qu'on a constaté qu'il n'y a aucune propriété d'une figure qu'on ne puisse expliquer par l'analyse de ses éléments. Et c'est là une expérience qu'on refait à chaque instant. La superposition des figures est un procédé fréquent. Elle ne prouve jamais plus que la coïncidence de certains points et de certaines droites arbitrairement choisis. On voit, par conséquent, que, lorsqu'il s'agit de figures courbes, elle suppose toujours que l'on peut faire abstraction de la forme spécifique de ces courbes, ou, en d'autres termes, négliger le facteur mystérieux de l'infinité du nombre des éléments d'une courbe, grâce à la substitution à la figure de sa loi génératrice.

Il se passe dans ce cas quelque chose d'analogue à ce qui se présente en chimie. Les composés sont des unités synthétiques, et leurs propriétés ne sont scientifiquement établies qu'au moyen de l'analyse. Ce n'est pas l'eau, mais le composé H^2O que l'on étudie, et l'expérience seule apprend qu'il suffit, pour acquérir la connaissance chimique de l'eau, de considérer la formule H^2O, et d'envisager les rapports et les affinités de ses composants, en faisant abstraction de l'individualité propre de la combinaison en elle-même. En géométrie, de même, le cercle est une synthèse, et les démonstrations de ses propriétés négligent cette synthèse pour considérer seulement le rayon mobile qui en exprime la composition géométrique, mais qui ne saurait la remplacer au regard de l'intuition.

Une application éminemment féconde de la méthode de coïncidence et de superposition est la *mesure*. La théorie des courbes et celle des aires reposent sur la mesure. Or la mesure consiste à faire certaines expériences spéciales. La mesure n'est efficace qu'à la condition qu'on néglige tout d'abord les impossibilités qui la paralyseraient dès qu'on rencontre des grandeurs incommensurables entre elles, et cela ne tarde pas, aussitôt qu'on l'applique aux figures courbes. La mesure contient alors, pour ainsi dire, la négation d'elle-même ; elle ne se généralise qu'en sacrifiant ce qui, primitivement, la définissait en toute rigueur. Paradoxe que l'expérience seule tranche ; et l'on voit en même temps que ce

qu'il y a lieu d'entendre ici par expérience, ce n'est pas la consultation d'une autorité extérieure à la science, l'adéquation de l'idée scientifique avec un être qu'elle ne contiendrait pas virtuellement, mais, au contraire, l'enrichissement de l'idée par la mise en question préalable de sa vérité, et la confirmation qu'elle reçoit de cet enrichissement même. La mesure des grandeurs incommensurables s'obtient en les assimilant à des grandeurs commensurables et en raisonnant à leur sujet comme si elles étaient susceptibles de se laisser exactement mesurer. C'est une heureuse hardiesse de l'esprit géométrique, qui a donné des fruits, en s'essayant et en se mettant elle-même à l'épreuve. Impossible de prévoir *a priori* qu'elle devait réussir. Aujourd'hui, la généralisation de l'idée de mesure nous apparaît dans ses applications comme une vérité nécessaire. Entre une pareille nécessité et la nécessité analytique, il y a un hiatus énorme, et c'est l'expérience qui le franchit. Ici encore, comme en arithmétique et en algèbre, l'expérience est l'épreuve que l'esprit scientifique cristallisé en système fait subir à l'esprit scientifique à l'état fluide d'expansion, et réciproquement. Elle marque le passage du moment où l'esprit entrevoit un possible au moment où, par l'extension du domaine de solidarité des idées, le possible se transforme en nécessaire, c'est-à-dire où le jugement du possible devient la résultante de jugements nécessaires.

En résumé, deux raisons principales s'opposent à l'exhaustion complète du contenu des synthèses géométriques par la méthode analytique de déduction et de réduction à l'identité : 1° la spécificité des figures; 2° l'infini mathématique sous ses divers aspects[1]. Il en résulte que les inventions géométriques, dans les deux ordres où elles se développent, celui de la configuration (ou des relations de position) et celui de la mesure (ou des relations de grandeur), sont de véritables créations, des expansions du système qui, au moment où il s'agrandit et s'enrichit, déborde le cadre dans lequel la liaison solidaire de ses parties déterminait les plus récentes en fonction des plus anciennes, et où il n'y avait place que pour des propositions nécessaires, hormis les définitions. De là le

1. L'infini est véritablement un des principes de vie de la science mathématique. Ses divers aspects ont été minutieusement étudiés par L. Couturat dans son ouvrage intitulé : *L'Infini mathématique*.

caractère expérimental propre à la géométrie. Il réside dans le devenir même de la science, qui exige un constant accord de l'intuition avec l'analyse, et une assimilation graduelle des éléments nés de rapprochements contingents entre les idées et qui deviennent ensuite parties intégrantes d'un système un instant ébranlé par leur incorporation et aussitôt reconsolidé.

L'expérience géométrique, comme l'expérience mathématique en général, exprime le rythme suivant lequel la science vit, s'entretient et se développe. C'est une expérience, et il n'y a pas d'autre nom à lui donner, puisque les idées géométriques ne sont pas emboîtées les unes dans les autres, à la manière d'une file d'idées de plus en plus particulières, dont chacune sortirait d'une précédente idée plus générale et préparerait implicitement les autres plus particulières ; puisque, en d'autres termes, la solidarité de ces idées dépend d'abord de leur convenance mutuelle ; et que celle-ci ne peut s'affirmer *a priori*, qu'elle exige une confirmation et une épreuve d'où sa possibilité ressort transformée en nécessité affirmative ou négative. Le mécanisme en vertu duquel l'épreuve s'effectue est la science elle-même dans son progrès, et il serait, par conséquent, absurde de vouloir l'expliquer par des raisons et des concepts, psychologiques, ou autres, étrangers à sa nature intrinsèque. Mais, d'autre part, le caractère de cette science exclut entièrement la conception empirique commune, d'après laquelle la vérité scientifique serait obtenue par une sorte de collaboration incompréhensible et contradictoire de l'esprit avec les choses existant hors de lui et indépendamment de lui. La mathématique nous fournit l'exemple le plus probant d'où l'on puisse tirer une notion idéaliste de l'expérience, expurgée des derniers éléments du réalisme vulgaire. Le rapport entre la pensée et le réel y reçoit la signification qui lui convient dans l'idéalisme absolu, celle du rapport entre l'ancien et le nouveau dans un devenir, irréductible à des notions communes et explicable seulement par des raisons internes. La phénoménalité de la science est ici une apparence de l'universalité de l'idée.

CHAPITRE VI

LA NOTION IDÉALISTE DE L'EXPÉRIENCE

I. — Origine de la notion d'expérience. Sa signification réaliste.

C'est dans la science physique que la notion d'expérience a sa place originelle. Si l'on prend d'abord le mot *physique* dans l'acception large et vague que lui donnaient les anciens, on voit que cette connaissance et l'expérience, au sens usuel, sont primitivement confondues au point de ne faire qu'une seule et même idée ; et c'est à cette connaissance primitive, dont le commencement est indiscernable d'avec celui de la connaissance vulgaire d'un monde extérieur, que s'applique le plus exactement la proposition kantienne : toutes nos connaissances débutent avec l'expérience. Si ensuite on limite la physique au domaine plus restreint que lui assignent les modernes, on constate que l'idée d'expérience physique, en se compliquant et en se précisant tout à la fois, a néanmoins conservé le contenu concret qu'elle a reçu du sens commun, et qu'elle possède encore aujourd'hui, pour le savant enfermé dans son laboratoire, entouré de ses instruments les plus délicats et les plus perfectionnés, qui n'interroge plus les phénomènes qu'à travers le réseau infiniment complexe d'hypothèses, de définitions et de lois construit par le savoir antérieur, la signification qu'elle a toujours eue pour le vulgaire, d'une consultation par l'esprit de l'être extérieur et indépendant de l'esprit, nommé, suivant les cas, la nature, les choses, la réalité matérielle.

Tandis que le géomètre peut, à la rigueur, s'affranchir de l'illusion réaliste et, au cours de ses spéculations, garder vis-à-vis de soi une attitude critique qui lui permettra de ne voir dans ses découvertes que la création d'idéats dont l'existence se confond avec celle de la pensée mathématique elle-même, envisagée dans son devenir et dans l'unité qui, à chaque progrès, relie l'être en voie d'affirmation à l'être déjà

pleinement affirmé et solidifié dans le système entier de la mathématique, le physicien, au contraire, dans l'exercice de sa faculté investigatrice, ne peut aucunement faire abstraction du préjugé réaliste; il doit se placer dans un état de croyance qui ne se distingue pas essentiellement du sens commun; il doit croire à la réalité du phénomène, au monde des lois, avec la même confiance spontanée, inébranlable, qui caractérise la croyance vulgaire au monde des corps étendus et matériels, se révélant actifs comme causes, passifs, comme effets.

II. — L'explication kantienne de l'expérience physique.

Il y a donc, au point de vue métaphysique, un postulat à la base de la physique, qui est celui de la possibilité de l'expérience entendue au sens réaliste et dualiste, et l'examen de ce postulat est proprement en dehors de la science qui repose sur lui. Kant, le premier, l'a mis en lumière et l'a interprété par la méthode qu'il avait appliquée au problème de la possibilité de la mathématique comme science *a priori*, enveloppant une certitude apodictique. Suivant ce philosophe, la physique est la connaissance de la nature en tant qu'elle est régie par des lois, et l'expérience qui l'engendre implique la certitude *a priori* de la conformité de la nature à des lois. En d'autres termes, la nature n'est connaissable qu'en tant qu'objet d'une expérience possible; pour que l'expérience soit possible, il faut que son objet soit conçu comme soumis à des lois, sans quoi, les jugements d'expérience n'auraient aucune valeur objective, c'est-à-dire ne seraient ni nécessaires, ni universellement valables. Il s'en suit que la nature, objet de la science physique, est, en quelque sorte par définition, mais par une définition imposée et nécessaire que l'entendement n'a pas la liberté de rejeter, ce qui vérifie le principe des lois. Ce principe n'est autre que le principe de causalité, exprimant, non plus seulement la liaison de l'*objet* de la perception au *sujet*, mais en outre la liaison nécessaire des objets des perceptions les uns aux autres. Les objets ainsi liés sont les phénomènes. Le principe des lois n'est pas enseigné par l'expérience, puisqu'elle l'implique; il est le jugement synthétique *a priori*, sur lequel elle se fonde et qui la rend possible. Le postulat de la science physique est,

par conséquent, une nécessité de notre constitution mentale. La science *réussit,* c'est-à-dire ses jugements ont une valeur objective, identiquement significative pour tout entendement, parce qu'elle ne saurait avoir d'autres objets que ceux d'une expérience possible, conformes aux principes *apriori* de l'entendement et constitués de manière à en réaliser l'application et à en confirmer l'universalité.

Remarquons tout d'abord que cette conception de l'expérience provoque la même objection que la conception corrélative de la mathématique. Le dualisme dont elle procède, tantôt s'affirme hautement — lorsqu'il s'agit d'empêcher qu'on confonde l'idéalisme critique avec le monisme subjectiviste —, tantôt n'ose pas s'avouer — lorsqu'on a en vue de séparer nettement la connaissance positive du phénomène de la connaissance chimérique, impossible, de la chose en soi. En effet, on explique bien la nécessité et l'universalité des lois par un principe de l'entendement pur, déterminant *a priori* la forme de la connaissance scientifique des phénomènes, mais uniquement ainsi par rapport au sujet connaissant, et il reste à comprendre comment le fondement en soi des phénomènes se prête à cet arrangement. Car, ou bien la chose en soi (qui est ici la réalité absolument indépendante du sujet) est aussi absolument indépendante du phénomène, et alors le phénomène cesse d'être l'*apparence* de quelque chose et n'a plus de relation avec l'existence de quoi que ce soit en dehors de l'esprit ; ce qui fait que la connaissance scientifique de la nature se réduit, dans cette hypothèse, à un certain aspect de la connaissance de l'esprit, connaissance dont l'objectivité signifierait seulement qu'elle est valable pour tout esprit raisonnable et qu'elle exprime un rapport universel entre l'entendement et la sensibilité, dans un esprit individuel quelconque ; ou bien, la chose en soi conserve une certaine relation avec le phénomène, dont elle est le substrat. Si la vérité scientifique tient par un côté à quelque chose qui n'est pas l'esprit humain, qui lui est même complètement étranger, et c'est, semble-t-il, l'hypothèse qu'on est forcé d'admettre du moment que l'idéalisme critique prétend ne pas être confondu avec une sorte de subjectivisme généralisé et étendu à la totalité des consciences humaines ; si, autrement dit, l'objectivité des lois de la nature a une signification qui dépasse celle de l'objectivité de l'esprit, il reste à se demander comment cette relation existe sans intervenir en aucune

façon dans la connaissance. L'idéalisme critique explique la relation des phénomènes au sujet, mais il laisse dans une obscurité inquiétante la relation du phénomène à son objet (fondement) absolu. De sorte que la question de la possibilité de la science subsiste du côté de cette relation, inconnaissable, parce qu'elle surpasse l'expérience, étant en dehors des catégories, mais nullement négligeable, s'il est vrai que les phénomènes sont quelque chose de plus que la perception rendue intelligible ou que l'état de conscience intellectualisé. La science de la nature est possible, par le moyen de l'expérience, parce que la possibilité de l'expérience en général, nous dit Kant, est en même temps la loi universelle de la nature. La nature en elle-même est possible, au sens de nature matérielle, grâce à la constitution de notre sensibilité ; elle est possible, au sens de nature formelle (comme ensemble de règles auxquelles tous les phénomènes doivent se soumettre pour être pensés comme liés dans une expérience) grâce à la constitution de notre entendement. Mais la nature en elle-même n'est pas seulement le produit de notre sensibilité et de notre entendement ; elle est l'apparence scientifique, c'est-à-dire universellement valable pour l'esprit humain, de la chose en soi, qui la produit d'autre part, car sans chose en soi, point de phénomène, partant point de nature. L'idéalisme critique renferme donc une contradiction entre ce rapport transcendant de la chose en soi au phénomène et la liaison transcendantale du phénomène avec le sujet connaissant ; le premier ne peut pas être affirmé en même temps que la seconde, car celle-ci comporte seule toutes les déterminations possibles du phénomène ; l'élasticité complaisante et l'indifférence passive de la première des deux liaisons à l'égard du phénomène est un incompréhensible mystère. L'idéalisme critique explique la réussite de l'expérience en reléguant l'inconnue du problème dans une équation qu'il n'essaie même pas de résoudre, sans arriver nonobstant à l'éliminer par la suppression radicale de cette équation.

III. — Le formalisme kantien et la science concrète.

Indépendamment de la contradiction inhérente à son dualisme, la théorie kantienne de l'expérience repose aussi

sur une délimitation arbitraire entre les jugements du sens commun, partant sur une conception abstraite de la science qui est trop simple et trop sommaire pour correspondre à la vie scientifique envisagée dans sa réalité concrète. Entre les jugements de simple perception et les jugements scientifiques, Kant fait la différence du subjectif à l'objectif, de la liaison des perceptions dans une conscience en particulier à la liaison des perceptions dans une conscience en général. « La chambre est chaude ; l'absinthe est amère », jugements de perception. « Le soleil échauffe la pierre », jugement scientifique [1].

A s'en tenir à des exemples de ce genre, en effet, la règle posée par Kant serait efficace et permettrait de distinguer l'opinion d'avec la science, la δόξα d'avec l'ἐπιστήμη. Mais si l'on faisait le dénombrement des jugements vrais, serait-il aussi aisé de marquer la limite où finit le jugement du sens commun et où commence le jugement proprement scientifique ? Les jugements vulgaires touchant les corps, ceux qui en expriment les propriétés les plus connues, auxquelles nous nous référons dans la pratique journalière, possèdent une universalité, attestant leur objectivité, qu'il semble difficile de ne pas mettre sur le même plan que l'universalité des lois physiques. Dire que tous les corps solides et liquides sont pesants à la surface de la terre (vérité de sens commun), et dire que tous les corps de l'univers s'attirent mutuellement en raison inverse du carré de leurs distances mutuelles (vérité scientifique), c'est énoncer deux propositions qui diffèrent seulement, quant à l'universalité, par le degré, mais non de nature. La seconde proposition formule, il est vrai, un rapport de causalité, et elle est nécessaire en tant qu'elle exprime ce rapport. Mais n'y a-t-il pas quantité de croyances ordinaires, justes ou erronées, qui énoncent des rapports de causalité, telles que celles-ci : les phases de la lune agissent sur le temps ; la chair en décomposition engendre des animalcules ?

Les jugements du sens commun ne se rapportent pas seulement à nos perceptions, ils établissent une multitude innombrable de liaisons causales entre les phénomènes, et la science, qui prend ces jugements pour point de départ, fait ensuite la séparation du vrai d'avec le faux, conserve

1. *Prolégomènes*, trad. Brunschvicg, etc., p. 94 et suiv.

les uns et rejette les autres. Il y a, d'ailleurs, de nombreuses propositions scientifiques qui énoncent des propriétés, très abstraites et très générales, où il n'entre plus de relations causales : le principe de l'équivalence de la chaleur et du travail a une signification bien différente de celle du rapport d'un conséquent à un antécédent; dans le principe qui exprime que l'entropie de l'univers tend vers un maximum, où est la relation causale? N'y a-t-il pas là seulement l'expression d'une manière d'être, comme la forme d'une courbe, les propriétés d'une équation? Les lois de la conductibilité, les lois de l'optique sont de même nature; elles *décrivent* des phénomènes, elles les représentent mécaniquement à l'imagination visuelle, sans renfermer, le plus souvent, d'énoncés portant sur une liaison causale. Il semble même que le but dernier de la physique soit de *faire voir* la contexture intime et cachée du monde extérieur, en remplaçant, autant que faire se peut, les rapports de causalité, qu'un savoir empirique et imparfait insérait dans le jeu de ses rouages, par des rapports logiques et mathématiques se déduisant d'hypothèses élémentaires. La physique tend vers la mécanique, et en mécanique les rapports de causalité ne se retrouvent plus qu'en des postulats extrêmement généraux et jusqu'à un certain point invérifiables, qui sont les principes, tels, par exemple, le principe de l'inertie. Les principes posés, la nécessité logique et le raisonnement mathématique font le reste, les *pourquoi* et les *comment* en découlent, et ce sont des relations quantitatives nécessaires qui justifient en dernière analyse, sous l'abri des hypothèses, les relations causales particulières, et qui se substituent à elles dans les théories explicatives. Est-ce à dire que le principe de causalité doive un jour être entièrement éliminé de la physique parfaite? Non, sans doute, mais il est visible que ce principe gêne plutôt la marche de la science vers son idéal de prédilection, le type du savoir mathématique, et que, si elle l'invoque très fréquemment à ses débuts, elle cherche à s'en passer le plus possible une fois qu'elle est entrée dans la phase dite rationnelle.

Si donc l'intervention du rapport de cause à effet est la marque primitive de l'objectivité, il ne paraît pas que les jugements du sens commun soient moins objectifs que les jugements de la science, et, d'autre part, si l'absence de ce

rapport dans le contenu d'un jugement devait l'exclure de la physique, il y aurait des théories physiques, exprimant des manières d'être conformément à des schémas visuels des phénomènes, qui ne seraient pas des jugements scientifiques.

C'est qu'il n'existe en réalité aucun criterium logique, aucun réactif infaillible permettant de répartir définitivement les jugements physiques dans l'une ou l'autre des deux classes : l'opinion et la science. La science plonge ses racines dans le sens commun et le sens commun se perd et se transforme insensiblement dans la science. Entre les deux ordres il n'y a pas plus de solution de continuité qu'il n'y en a entre deux couleurs voisines du spectre. Mais, si le passage de l'expérience vulgaire à l'expérience scientifique se fait ainsi par degrés insensibles, le jugement de perception, individuel et primitivement valable pour une conscience. à un moment et en lieu particuliers, se relie par une chaîne continue aux énoncés les plus généraux de la science. Il y a des jugements de perception qui se transforment, sans qu'on sache au fond pourquoi, en jugements empiriques, doués en une certaine mesure d'objectivité et d'universalité; ceux-ci, à leur tour, forment les premières assises de la science à son degré empirique, et de l'empirisme pur sort ensuite peu à peu une rationalité qui va s'affirmant et s'étendant toujours davantage, mais sans perdre jamais tout contact avec les données du sens commun. Des notions vulgaires sur la mécanique que comporte l'emploi des outils usuels, de la théorie, non encore formulée, mais cependant déjà faite virtuellement, que supposent les arts mécaniques dans leur enfance, aux équations de la mécanique céleste et de la thermodynamique, il n'y a pas, à proprement parler, de *saltus,* mais un progrès par infiniment petits. Si cette conception est exacte, et elle semble conforme aux faits, tenant compte de leur complexité, de leur variété, de leur richesse, la théorie kantienne de l'expérience devient évidemment insuffisante; il n'y a pas dans la connaissance du monde extérieur deux degrés distincts, mais un nombre indéterminé de degrés.

La manière de voir de Kant provient ici, croyons-nous, non seulement du formalisme géométrique qu'il applique à sa théorie de la connaissance, mais encore de sa croyance à une *physique pure.* De même que la distinction d'une mathé-

matique pure et d'une mathématique appliquée est artificielle, comme nous croyons l'avoir montré, et qu'il n'y a entre ces deux ordres du Savoir qu'une différence d'aspect et de point de vue, car ils forment comme les deux faces de la pensée mathématique, de même, la physique pure et ses applications se compénètrent, et composent un tissu homogène sur lequel nous exerçons notre faculté de classification, à peu près comme on trace à la craie des lignes sur une planche. Le système des idées sur le monde extérieur n'est enfermé ni dans les livres, ni dans la mémoire de tel ou tel savant, il est l'apanage de tous les cerveaux pensants, il vit en eux, ou, plutôt, eux-mêmes vivent en lui et par lui, et il nous paraît impossible de décider où commencent les applications et où finissent les théories. Dans l'appareil de laboratoire inventé afin de vérifier une hypothèse surgie de l'imagination créatrice ne retrouvons-nous pas l'intention qui a dirigé la découverte des instruments rudimentaires et la mise en œuvre des mêmes moyens qui en ont aidé la réalisation ?

En d'autres termes, la science physique est pensée agissante, et son action commence avec les premières rencontres de notre corps et des corps ambiants : témoin les premières et si significatives expériences que l'enfant fait journellement avec tout ce qui tombe sous sa main. Mais, d'autre part, cette action est imbibée de pensée, cette pensée agissante ne fait qu'un avec la pensée spéculative, et quand elle prend conscience de soi, elle s'affirme à elle-même comme vérité opposée à l'erreur, et comme être opposé au non-être. Une réflexion ultérieure la représente selon une apparence nouvelle, qui est la science considérée comme objet et comme phénomène ; mais la réflexion la dénaturerait en voulant séparer, dans l'objet ainsi posé, la pratique de la théorie, la pensée se réalisant de la pensée réalisée.

IV. — La théorie kantienne est une psychologie de la physique.

A tout prendre, l'explication kantienne de l'expérience est une psychologie de la physique ; elle découle d'une certaine façon de comprendre l'esprit, sa composition interne et le jeu de ses facultés, et son rapport avec ce qui n'est pas

lui. Elaborée à une époque où la mathématique était considérée par les philosophes comme étant le type de la science parfaite, où la conception géométrique de la vérité et la méthode mathématique dominaient en philosophie et exerçaient une influence prépondérante, une sorte d'attraction sur les autres branches du Savoir, la psychologie impliquée dans la Critique de la Raison pure ignore notre psychologie plus complexe, inspirée de la biologie. La psychologie kantienne a une prédilection pour les différences nettes et les définitions précises ; elle reconstruit l'esprit comme on construirait une machine, et il lui manque le sens de la continuité, de la flexibilité, de la variabilité, de l'infinité actuelle et potentielle de l'intelligence vivante. Elle constitue la science de l'esprit au moyen de quelques principes simples, et elle croit légitime de réduire à un petit nombre de modalités les orientations de son activité. Ce qui lui fait le plus défaut, c'est le sentiment du devenir et des potentialités immenses de vérité future dont est grosse la plus humble des vérités présentes. Aussi, dans l'organisation d'une science comme la physique, ce qui lui paraît essentiel c'est la prédominance de règles immuables plutôt que le rythme incessant d'équilibre et de désagrégation qui est la vie même des idées organisées en système. Selon cette psychologie, la physique serait la nature, se rendant accessible à l'esprit en recevant le sceau des catégories, en particulier de la catégorie de cause, et l'expérience ne serait que le symbole diversifié dans le temps d'un fait toujours identique en soi : l'adéquation de la nature connaissable avec le réel intellectualisé par le principe des lois.

C'est pourquoi, quand bien même on laisserait de côté la contradiction du dualisme qu'elle implique, la théorie kantienne ne saurait répondre à toutes les questions que soulève le progrès de la physique, envisagée dans sa réalité concrète. Le succès des théories physiques en ce qui concerne la prévision des phénomènes ne s'explique pas uniquement par l'hypothèse que la conformité des phénomènes à des lois est un jugement synthétique *a priori*. Dans les principes de la physique, dans les hypothèses explicatives, il y a autre chose que l'énoncé de rapports de causalité ou, comme disait Stuart Mill, d'*uniformités de succession* ; il y a des *descriptions de choses,* des schémas qui remplacent le tableau animé que les sens et le sens commun dessinent avec les

perceptions et qui construisent derrière ce tableau aux couleurs vives un mécanisme incolore et géométrique. Étant admises la substitution du mécanisme au tableau et l'exacte correspondance des couleurs de l'un aux pièces de l'autre, la réussite de l'expérience et la vérification immanquable des lois se comprennent d'elles-mêmes ; mais il est bien évident que tout le problème réside dans cette substitution, et que dire qu'elle est une conséquence de notre constitution mentale, c'est simplement reculer la difficulté sans l'aplanir. Contentons-nous, en effet, d'admettre, avec Kant, que le tableau des perceptions correspond nécessairement au mécanisme que l'entendement construit derrière, et que dans ce mécanisme, par définition, tout est lié nécessairement, de telle sorte que le déclanchement d'un rouage déterminé entraîne un mouvement déterminé d'un autre rouage et un mouvement déterminé de l'ensemble ; ne reste-t-il pas encore à se demander ce que sont les rouages eux-mêmes, les parties élémentaires, les pièces composant le mécanisme, quelle est leur signification et ce qu'elles représentent dans la science ? Elles ne sont pas plus le réel en soi que ne le sont nos perceptions et nos sensations immédiates ; elles ne se réduisent pas aux catégories, ni aux schèmes *a priori* de l'imagination, puisque catégories et schèmes sont en petit nombre, sont déterminés d'avance et que les symboles de la physique sont en nombre indéterminé et se multiplient en raison des formes à décrire. Les catégories, d'ailleurs, sont des formes logiques, et ce que Kant nomme les schèmes des concepts de l'entendement pur ne sont pas moins des cadres abstraits et vides, tandis que les symboles des théories physiques ont un contenu concret qui les spécifie : par exemple, les divers atomes et les diverses figures de leurs mouvements, par lesquelles on rend compte de la diversité des apparences sensibles. Bref, la psychologie kantienne ne procure pas le moyen de répondre aux questions suivantes : d'où vient la diversité des symboles descriptifs de la physique ? Quels rapports soutiennent les symboles avec la réalité elle-même ? D'une part, en effet, elle postule l'existence de cette réalité, tout en lui retirant l'objectivité proprement dite : d'autre part, si, à la rigueur, elle explique pourquoi l'entendement substitue à l'apparence sensible une apparence intelligible, c'est-à-dire mécanique, elle est muette quant à la genèse de la nature intelligible, non moins riche et variée que la première

quoique d'une autre façon, et quant au rapport de cette nature intelligible avec les choses en soi.

V. — Valeur en général d'une psychologie de la physique.

Mais là où une psychologie trop simplificative, trop géométrique, trop artificiellement abstraite de la vie de l'esprit n'a pu aboutir, peut-être une psychologie plus moderne et plus soucieuse de la complexité de son objet sera-t-elle plus favorisée? Elargissons donc le problème et essayons de concevoir dans sa généralité l'explication psychologique de l'expérience, ou toute théorie psychologique de la physique.

Une psychologie de la physique, quelle qu'elle soit, diffère de la science immédiate en ce qu'elle prend la science immédiate pour objet, en tant que manifestation d'une réalité supérieure, qui est l'esprit. Elle se place d'emblée à un degré de la réflexion qui dépasse l'être immédiat ; elle ne considère plus la réalité physique en elle-même, mais par rapport à la connaissance que *nous* en avons. Même dans une psychologie phénoméniste, le *nous* a la signification d'une réalité absolue, et désigne l'esprit connaissant, l'être dont la science est la fonction, être individuel, personnel et multiple, ou bien universel, impersonnel et unique, selon l'hypothèse métaphysique dont le psychologue a fait choix.

Notons ici deux remarques importantes. Le point de vue psychologique n'élimine pas l'hypothèse d'une réalité physique en elle-même ; il la relègue seulement au second plan. L'essentiel, en effet, pour le psychologue, c'est le phénomène mental, par lequel la réalité psychique se compose avec la réalité physique dans l'acte de connaître, acte complexe, qui comprend plusieurs moments relativement simples : sensation, perception, idéation, intellection. Mais, en même temps que le point de vue psychologique met en première ligne la réalité psychique et détermine la réalité physique au moyen des rapports qu'elle soutient avec la précédente, ce point de vue ne se sépare pas de celui qui implique une conception dualiste de la connaissance comme étant un rapport entre deux termes absolus, ou entre deux limites absolues, dans l'intervalle desquelles se meut le phénomène mental. La physique essaie de déterminer la matière par rapport à ses modes et manifestations. La psychologie cher-

chera à déterminer la matière en fonction de l'esprit, mais en conservant toujours l'hypothèse d'un substrat occasionnel, d'un contenu qu'il serait peut-être impossible d'isoler, existant néanmoins absolument, au titre de négation absolue de l'esprit ; inconnaissable, puisqu'à la limite où il serait accessible, cet absolu exclurait le phénomène mental de la connaissance qui suppose la présence et l'intervention de l'esprit, mais *réel,* puisqu'il est l'un des termes d'un rapport posé au début et inconcevable sans ses deux termes. Toute psychologie de la physique s'enferme dans le cercle du réalisme et s'interdit d'en sortir. Elle affirme l'existence absolue de son objet principal, l'esprit, et l'existence de l'esprit est pour le psychologue le postulat initial, comme l'existence de la matière l'est pour le physicien. Mais, d'autre part, comme son objet ne lui est présenté que dans le phénomène mental de la connaissance, et que celui-ci serait supprimé dès que l'objet qu'il affirme, l'être physique immédiat, serait nié, la psychologie de la physique est, par la position même qu'elle assume vis-à-vis du problème, contrainte de postuler en même temps l'existence de la matière, ne fût-ce que comme limite extrême ou négation radicale de l'esprit. Cette négation absolue est inévitablement aussi une affirmation absolue et, ainsi, une existence en soi. Ce que l'on gagne de cette manière d'un côté, on le perd de l'autre, et l'on est fondé à dire que plus une psychologie sera réaliste quant à son objet principal, l'esprit, plus elle le sera corrélativement quant à son objet secondaire, la matière ; l'esprit ne se manifestant dans l'acte de connaître que par opposition avec un non-soi irréductible.

Remarquons ensuite que le point de vue psychologique, en superposant simplement le réalisme de l'être esprit à celui de la chose matière, ne considère pas encore la science elle-même comme l'ultime réalité ; car s'il ne définit plus exclusivement la connaissance par son objet, mais aussi par sa fonction, il ne la détermine pas encore entièrement par rapport à soi ; il la pose comme étant, avant tout, fonction d'un sujet, et il la définit par le rapport entre le sujet et l'objet, comme étant un moyen terme entre deux existences, également données, fondamentales et premières ; pour tout dire, comme un *moyen,* dont l'une des existences se sert en vue d'une fin, qui est de s'approprier l'autre et de se l'identifier progressivement, mais non comme une fin en soi.

VI. — La psychologie de la physique superpose un nouveau problème au problème physique.

Ceci dit, l'impuissance de la psychologie, de toute psychologie, à résoudre le problème que la physique pose par son existence même devient patente. Armé de ses symboles, de ses hypothèses et de ses théories, le physicien expérimente, puis devance l'expérience; la constatation expérimentale et la prévision des phénomènes sont deux moments d'un même processus, qui constitue l'expérience scientifique et le devenir essentiel de la science. Pour le physicien, il n'y a pas, dans le fait de l'expérience, de problème distinct de ceux qu'il propose à ses investigations ; il ne se demande pas comment il se fait que ses symboles s'adaptent au réel, car, dans sa pensée, ses symboles et le réel ne font qu'un ; il ne s'étonne pas de voir son activité intellectuelle correspondre aussi heureusement à l'activité de la matière, ses idées des corps se réaliser progressivement dans les corps, car, par hypothèse, et en raison de l'attitude initiale qu'il adopte, ses concepts sont des expressions adéquates du réel, et lorsqu'il combine, par exemple, les équations de la mécanique céleste, il estime que les forces attractives et leurs points d'application sont une manière d'être du cosmos plus exacte, c'est-à-dire plus profondément réelle objectivement, que ne le sont les points lumineux suspendus à la voûte apparente qui révèlent au commun des hommes le monde sidéral. Le physicien ignore de parti pris le dédoublement opéré par la réflexion. Qu'une de ses hypothèses reçoive un démenti de l'expérience, il la rejettera, qu'une autre convienne, il la tiendra pour vraie, c'est-à-dire que la description du réel à laquelle elle correspond, exprimera, tout au moins provisoirement, une manière d'être du réel fondée dans sa nature intrinsèque, et derrière laquelle aucune description différente n'est à chercher ni même à supposer. La réussite de l'expérience, au point de vue de la science immédiate, est cela même en quoi consiste la science. Que les éclipses se produisent juste à la date fixée par la théorie, qu'un travail mécanique dégage exactement la quantité de chaleur prévue, qu'une tache d'ombre se montre au centre d'un écran placé à la distance convenable d'une petite source lumineuse, que deux corps réagissent l'un sur l'autre, dans les proportions voulues, et

donnent le composé que l'on s'attend à obtenir, le physicien n'en cherchera aucune explication dans la nature de son esprit (dont il fait abstraction). La justification de l'idée par le fait n'est à ses yeux qu'une confirmation du fait par lui-même et l'affirmation de sa nature identique à elle-même, car à travers l'idée il ne voit que le fait. Quand un conflit s'élève entre l'idée et le fait, le physicien écarte délibérément le problème qui préoccupe alors le métaphysicien. il ne se demande pas qu'elle est la nature de l'idée scientifique, à quelles conditions elle s'accorde avec le fait, puisque, fréquemment, il arrive qu'elle le contredit; il se contente de nier l'idée, c'est-à-dire le fait qu'elle exprime, afin d'éviter la contradiction. L'idée ne représente à son esprit qu'un *fait possible*; elle est fausse si le fait possible contredit le fait actuel.

C'est pourquoi, en physique, la question de la possibilité de l'expérience n'a aucun sens. Disons, si l'on préfère, que le succès des prévisions de la théorie — ou, ce qui revient au même, la constance des lois physiques — a sa raison *physique* dans cette liaison intime et dans ce commerce incessant de l'idée et du fait, qui sont la science en tant qu'elle progresse, s'étend et s'enrichit. L'expérience est la science envisagée dans sa phénoménalité. Il n'y a pas plus de raison physique de l'expérience en dehors de soi qu'il n'y a de raison logique de l'être en général en dehors de son affirmation. Pour le physicien, la réussite de la théorie basée sur l'expérience exprime une adéquation avec le phénomène; il est dans la nature de la théorie adéquate au phénomène de réussir invariablement, parce que le phénomène est, en son fond, vérification du principe d'identité; en dernière analyse, parce que l'être physique — les corps, la matière, l'atome, le mouvement — est identique avec soi, et parce que le principe de non-contradiction n'admet pas de moyen terme entre l'être et le non-être; le vrai étant, par définition, ce qui ne se contredit pas, ce qui ne se contredit jamais.

Le psychologue, au contraire, se trouve dans l'obligation de résoudre le problème que le physicien veut ignorer. Le jugement physique est œuvre de l'esprit, signe d'une réalité double, rapport entre deux termes opposés et toujours en une certaine mesure indépendants l'un de l'autre. Comment concevoir cette sorte de médiation? N'est-elle pas aussi

inintelligible par soi que la nature physique l'est avant la science? D'une part, en effet, idées et jugements sont des opérations intellectuelles, qui ont leur origine et leur valeur propres, indépendamment de ce qu'elles expriment, leur rapport à un objet, et indépendamment de la vérité ou de l'erreur qu'elles enferment, A ce titre, elles émanent d'un pouvoir autonome ; elles *manifestent* une existence distincte de l'existence qu'elles *signifient*. D'autre part, ce sont des affirmations d'existence (et d'une existence qui n'est pas elles), et il faut bien qu'elles soient aussi liées en une certaine façon à l'existence qu'elles signifient, car c'est cette liaison même qui fait leur vérité. Il y a donc, psychologiquement parlant, deux questions à examiner : 1° en quoi consiste le jugement ou l'idée scientifique, comme événement mental; 2° en quoi consiste le jugement ou l'idée scientifique comme événement mental correspondant à un événement physique: comment concevoir la correspondance de l'existence du fait psychologique avec l'existence signifiée par le fait psychologique ?

Sur la foi de calculs astronomiques, j'affirme qu'une certaine planète passera demain devant le soleil. Mon affirmation est un fait qui requiert explication, non seulement en lui-même et indépendamment de son objet, comme événement mental, mais de plus, et c'est l'important, par sa signification, par sa valeur de prévision, bref par sa vérité objective. Toute présomption métaphysique mise à part, quelle différence faire entre une prévision scientifique d'un phénomène astronomique et la prédiction d'un astrologue qui annoncerait pour demain la fin du monde? Aucune, si ce n'est que l'une se vérifie et l'autre non, c'est-à-dire que l'une s'incorpore définitivement au système de la science en ajoutant à son premier caractère de déduction exacte celui de jugement de fait, tandis que l'autre se ruine par la contradiction et ne conserve plus que l'existence en soi de phénomène mental, quelque chose comme une fugitive et faible hallucination provoquée par une idéation sans objet. Telle est la sanction de l'expérience.

Or l'étude psychologique du jugement scientifique, quelque chemin qu'elle prenne, ne pourra jamais ni devancer ni remplacer l'expérience physique elle-même, seule arbitre de la vérité ou de la fausseté d'un jugement en particulier. Cela est de toute évidence : une théorie de la connaissance est une réflexion sur la connaissance, mais non une explication

de la connaissance par des raisons extrinsèques. La psychologie saura bien donner de la science physique une idée nouvelle, plus haute, plus féconde peut-être au point de vue de l'ensemble et de l'unité supérieure du Savoir, en tant qu'elle sera considérée comme phénomène de l'esprit individuel ou social ; mais ne serait-il pas absurde de lui demander d'édicter des règles capables de remplacer le criterium empirique et d'instituer une manière d'expérience médiate, portant sur son objet, la science physique, qui permettrait de préjuger des résultats et des enseignements de l'expérience immédiate propre à l'objet de cet objet, la matière et les corps? Aussi bien, lorsque le psychologue et le métaphysicien (qui n'est alors qu'un psychologue) entreprennent de justifier psychologiquement l'expérience, ils n'aboutissent qu'à une vaine tautologie. La confiance du physicien dans la valeur de ses systèmes de concepts provient de ce qu'il confond ses idées des choses avec la manière d'être des choses en elles-mêmes. Il croit à la réussite de l'induction parce qu'il croit aux lois, et il croit aux lois parce qu'en fin de compte il identifie le réel avec l'être logique, qui a une nature identique, qui est ce qu'il est et qui n'est pas autre que ce qu'il est. Le psychologue, faisant intervenir dans la construction de la science le facteur esprit, devra fonder l'induction sur la légitimité de la croyance aux lois et à l'identité de l'être physique, au lieu de s'en tenir à cette croyance même. Il lui faudra donc inventer et décrire l'adaptation du facteur « réel psychique » au facteur « réel physique », montrer qu'une coopération harmonique des deux est possible, qu'elle a sa source dans la nature et le mode d'action réciproque des deux facteurs, autrement dit, suivant la locution classique, que l'esprit est constitué de manière à connaître le vrai.

Mais, en dehors de l'expérience physique, où trouver la garantie de cette adaptation et de cette harmonisation de l'esprit avec les choses? La psychologie ne vient-elle pas ici anticiper idéalement l'expérience et imaginer une sorte d'expérience de l'expérience physique, une expérience universelle, qui administrerait en bloc et une fois pour toutes la preuve que l'on demande en détail et progressivement à chaque expérience particulière ? En effet, un choix s'impose. Ou bien une psychologie de la physique aurait pour mission de décrire le développement de son objet et de le prévoir

en une certaine mesure en en formulant les lois ; ceci reviendrait à anticiper l'expérience et à supposer la science achevée, alors qu'elle se fait continuellement et que son passé ne répond point absolument de son avenir. On aurait ainsi une biologie, une embryologie, une sorte d'histoire naturelle de la physique, qui se juxtaposerait au devenir propre de la physique elle-même. Translation d'idées du langage physique dans le langage psychologique. Elle serait aussi incapable d'expliquer la phénoménalité de la science et le succès de l'expérience qu'une psychologie de la mathématique, ainsi entendue, serait incapable de donner la raison du progrès mathématique et d'en faire comprendre le mécanisme intérieur. Une psychologie de la physique, prise au sens historique, serait donc loin de satisfaire aux conditions que le métaphycien requiert de la théorie de la connaissance.

Ou bien, deuxième hypothèse, la psychologie commencerait par déterminer son objet en fonction de l'une ou de l'autre des réalités fondamentales, ou des deux à la fois, et elle chercherait dans cette détermination, en une certaine mesure *a priori*, la raison de la possibilité de la science et de l'expérience envisagées *in abstracto*, dans leur totalité idéale. Or cela ne reviendrait-il pas à supposer acquise en une fois la vérité même que la science met au jour graduellement, en se faisant, à dire que la science et l'expérience sont possibles parce que l'esprit et les choses sont constitués de manière à les rendre possibles? Pure tautologie, en ce qui concerne l'explication réclamée par la métaphysique. Et il n'en peut être autrement, car la science est un progrès, le système des vérités touchant la nature matérielle est un organisme vivant, comme le système des vérités mathématiques, et le fait que la somme des vérités grandit et que celle des ignorances diminue chaque jour, dans l'ordre de la physique, aussi bien que dans l'ordre de la mathématique, n'est explicable par aucun principe en particulier, mais résulte de la science prise dans son ensemble et dans sa spécificité propre, à la fois comme principe et comme fin d'elle-même ; de même que la vie n'est pas comparable à un ressort caché à l'intérieur du corps vivant, comme le croyaient les vitalistes et les animistes, mais ne fait qu'un avec l'organisme vivant considéré dans l'ensemble de ses activités.

C'est là l'écueil des théories de la connaissance, la raison de l'impossibilité de définir *a priori* les conditions nécessaires et suffisantes de la vérité et de l'erreur, la raison de l'insuffisance des théories métaphysiques du jugement. L'artifice d'un Kant élude la question en se donnant l'apparence de la devancer. Définir les choses en fonction de l'esprit ; en particulier, définir les objets sur lesquels s'exerce l'expérience par la propriété d'exister seulement en tant qu'objets d'une expérience possible, n'est-ce pas, dirait Spencer, exprimer l'inconnue x en fonction de l'inconnue y ? L'idéalisme critique explique la réussite de la science par la notion de phénomène ; mais il n'explique pas le phénomène, il l'exprime en fonction d'hypothèses sur la constitution de l'esprit, où se retrouvent les interrogations provoquées par la science immédiate. Celle-ci est possible en vertu d'une certaine théorie psychologique ; mais où trouver ensuite la justification de cette psychologie ? Descartes et son école, avec l'hypothèse théologique de la véracité divine, se donnent moins de mal, sans d'ailleurs réussir davantage. L'expérience est possible parce que Dieu ne nous trompe pas ; notre science vient de lui et, avant tout, dépend de lui ; l'erreur n'est qu'un écart de notre volonté et un vice inhérent à notre liberté. De même que le monde est une création continuée, notre connaissance de ce monde est un effet indirect de la vérité continuellement affirmée par Dieu. Nous pouvons connaître le vrai parce que Dieu nous a doués d'une parcelle de son pouvoir infini ; notre certitude est un reflet de son omniscience. Dans des philosophies plus récentes, même emploi du sophisme paresseux. Fonder l'induction sur la finalité et rattacher le principe des lois à un postulat ultime sur l'ordre de la nature et sur l'harmonie à laquelle toutes ses parties et nous-mêmes concourent c'est implicitement avouer que la science est, par rapport à soi, obscure et inintelligible. En découvrant l'inconséquence de l'empirisme pur, en montrant ce qui manque aux explications de la science immédiate pour être satisfaisantes au regard d'un Savoir intégral, on est loin de calmer l'inquiétude métaphysique par un postulat qui n'en décèle que trop clairement la raison d'être.

Les doctrines relativistes, qui voient dans l'expérience le mode d'action de l'esprit sur la réalité physique, en vue d'une fin utilitaire, les doctrines qui insistent sur le rôle pratique de la science et qui tendent ainsi à réduire la notion de

vérité scientifique à celle d'efficacité, ne sont pas non plus autre chose qu'une théorie psychologique très particulière de la connaissance du monde extérieur. Il serait aussi vain de leur demander une justification métaphysique de l'expérience ; pas plus que les autres théories, pas plus que la psychologie kantienne, ou les hypothèses théologiques ou finalistes, elles ne nous apprendront comment il se fait que la science réussit. Du reste ces doctrines ne sont pas neuves ; elles datent de l'aurore de la spéculation et elles répètent aujourd'hui, avec des variantes, en un langage perfectionné, les premiers aphorismes du positivisme naissant en même temps qu'apparaissait le scepticisme anthropocentrique d'un Protagoras. On peut les résumer brièvement :

Connaître, c'est prévoir, et prévoir c'est pouvoir, et pouvoir agir. La physique substitue à l'univers du sens commun un univers machiné, un mécanisme immense composé avec des atomes, des forces, des vitesses et des accélérations. L'univers de la physique n'est pas plus le réel que l'univers du sens commun ; il en est encore plus différent, parce qu'il est plus abstrait, moins vivant ; il n'est qu'un symbole commode, un instrument destiné à agir sur le réel, après en avoir extrait une figuration intelligible, adaptée à la nature de notre entendement et qui se prête aux opérations logiques. Définitions, hypothèses, descriptions et lois formulées ne touchent que de très loin au fond des choses, elles n'en atteignent directement ni l'essence, ni l'être réellement existant ; leur valeur objective est leur valeur pratique. Ce sont moins des vérités que des procédés, des recettes, a-t-on dit, nécessairement provisoires, que le progrès même de la science conservera plus ou moins longtemps selon le degré de leur efficacité, mais auxquelles une science supérieure — qui est la philosophie — doit dès à présent assigner leur véritable place dans la hiérarchie des connaissances, en maintenant à son juste rôle, qui est celui d'un *moyen d'action*, le système des propositions qu'elles engendrent.

Aussi longtemps qu'elles s'en tiennent à cette leçon de prudence et de modestie donnée à la science immédiate, de semblables doctrines ont leur prix ; elles sont exactes dans le rayon de la psychologie ; elles marquent une phase critique de l'évolution du Savoir, à laquelle la réflexion ne peut

se soustraire. Il faut leur savoir gré de soumettre le positivisme utilitaire à une discipline plus haute et de l'exprimer en langage psychologique; mais là se borne leur vérité. Leurs auteurs, comprenant fort bien que cette critique ne répond qu'à la première partie du problème de la connaissance, essaieront ensuite de la compléter par une explication du devenir scientifique et de la parfaire par une théorie de l'expérience. Prétention abusive. Ne voit-on pas qu'il leur faudrait alors refaire à nouveau la physique, réinventer en psychologues ce qui a été inventé par les physiciens, reconstruire la science immédiate avec les matériaux d'une science médiate?

Outre que cette histoire ne serait qu'une constatation, sans plus, n'est-il pas évident qu'on aurait ainsi remplacé la théorie physique de la matière par une théorie psychologique et que celle-ci aurait les mêmes défauts qu'on reproche à la première? Comment expliquer l'accord avec les événements, non seulement de l'induction, mais aussi des déductions tirées d'hypothèses inspirées par l'induction, telles que les calculs astronomiques, si ce n'est en présumant dans les événements eux-mêmes une aptitude à se laisser prévoir? Comment démontrer que notre science immédiate est possible, si ce n'est en décrivant en un autre langage l'harmonie des constatations successives auxquelles la science immédiate aboutit? Une théorie psychologique de la matière, guidée de quelque manière que ce soit par une théorie de l'esprit, tournera toujours dans le cercle du phénoménisme métaphysique; elle ne pourra dire que ceci : notre science réussit parce que notre intelligence et les choses sont organisées de manière qu'elle réussisse. Plus informée et plus mûre que la psychologie kantienne, une psychologie de la physique qui étudiera son objet au point de vue dynamique, comme un être vivant d'une vie supérieure, nous forcera à une réflexion plus attentive et plus scrupuleuse; par suite, nous conduira à des vues plus exactes. Mais, tout en lui reconnaissant sur la première l'avantage d'être moins inadéquate à son objet, de mieux se plier à la courbure des faits qu'elle étudie, en un mot, d'être plus psychologique, n'hésitons pas à avouer son impuissance sur le terrain explicatif. Comme la psychologie kantienne, elle se réduit au squelette d'une tautologie, dès qu'elle entreprend de révéler au physicien le pourquoi et le comment de son succès.

Récapitulons la discussion : toute théorie de la connaissance, dans ses applications à la science physique, conduit à un degré supérieur de la réflexion, d'où se laisse envisager l'expérience, ce qui est un progrès ; mais, au point de vue immanent de la dialectique idéaliste, aucune théorie de ce genre ne remplace la science quant à l'explication de son progrès propre. La vérité physique, comme la vérité mathématique, est un fait irréductible, une face de l'être. L'expérience en physique a une signification par rapport au système dont elle est la manifestation, et cette signification lui appartient exclusivement. Nous dissertons sur l'expérience; le physicien expérimente ; ses méthodes propres sont la réalité dont elles seules peuvent nous livrer le secret.

VII. — Le réalisme psychologique se substitue au réalisme physique.

La conclusion ci-dessus a tout l'air d'un retour à l'empirisme et, par cela même, d'une contradiction avec les principes qui nous ont dirigé jusqu'ici. Est-il besoin de dire, afin de prévenir les objections, que mettre en évidence la spécificité des sciences, ce n'est point restaurer l'empirisme, que l'empirisme part d'une croyance sans réflexion à l'existence en soi des objets de la science physique, et qu'au contraire la critique précédente suppose une critique préalable de cette première croyance, de telle sorte qu'elle s'applique directement à des jugements déjà situés au degré de la réflexion où se placent d'emblée la philosophie des sciences, la logique appliquée et la théorie de la connaissance, systèmes incompatibles (quelles que soient, du reste, leurs tendances) avec le réalisme, en tout point semblable au réalisme du sens commun, de l'empirisme antécritique. Toutefois, le sens idéaliste de la critique précédente ne deviendra tout à fait clair que lorsqu'on en aura tiré une conception de l'expérience excluant radicalement un réalisme quelconque.

Si la psychologie de la physique est incapable de nous expliquer l'expérience physique mieux que ne le fait la physique elle-même, si elle ne nous en livre pas le secret, parce qu'elle ignore ce qu'elle est au fond, séparée de la science où elle se manifeste, elle nous indique du moins avec certitude ce que l'expérience n'est pas. Et ce

qu'elle n'est pas, c'est justement ce que l'empirisme voudrait qu'elle fût : une preuve métaphysique de la réalité matérielle et de sa collaboration, autonome au moins quant à sa source, à la vie et au développement de l'existence logique. La réflexion sur la science apprend, en effet, à distinguer le contenu des jugements scientifiques, les uns par rapport aux autres, en tant qu'ils forment un ensemble systématisé, de la croyance qu'ils enveloppent à l'existence de leur objet. C'est là même, dirons-nous, l'office capital de la réflexion philosophique, et de la psychologie, qui est une forme particulière de cette réflexion. Il s'opère ainsi une dissociation entre l'être formel du jugement et l'existence de l'être affirmé par le jugement, dissociation qu'ignorent également le sens commun et la science immédiate. On en a un premier exemple dans l'analyse du jugement de perception extérieure ; nous l'avons vu au début de cet ouvrage. Le sens commun ne distingue pas d'abord la perception de l'objet perçu, et il l'objective intégralement. Le vulgaire croit que la lumière réside dans le soleil, la chaleur dans le fer rougi au feu, la sonorité dans la cloche en branle. La physique lui enseigne, par voie indirecte, que la lumière, la chaleur, la sonorité dans les corps sont autre chose que la sensation lumineuse, la sensation calorifique et la sensation sonore ; mais, à elle seule, elle ne détruirait pas l'illusion primitive qui objective ces sensations, car, à un point de vue strictement physique, ces sensations mêmes sont des événements plutôt extérieurs qu'intérieurs ; ce sont des phénomènes, et les images de mouvements, les agitations moléculaires ou éthérées dont la physique atteste la présence dans les corps sont, au premier abord, posées comme étant les *causes* de ces phénomènes, les phénomènes mécaniques dont ils sont un aspect qualitatif, non mécanique, de même que la rotation rapide d'un point lumineux est la manière d'être mécanique du phénomène apparaissant sous la forme d'une circonférence lumineuse. De là une première contradiction que la réflexion supprime, et c'est la réflexion seule qui ensuite dédouble le phénomène en sensation et en cause externe de la sensation, et qui sépare ainsi l'être des jugements : *le soleil est lumineux, le fer est chaud, la cloche est sonore,* de la croyance à la luminosité en soi du soleil, à la chaleur du fer rouge, à la sonorité de la cloche. Il faut remarquer, à ce propos, que la réflexion n'altère pas l'être logique des jugements ; elle ne

les nie pas en tant que jugements, elle en modifie seulement la signification par rapport à leur objet. On continue, après réflexion, à formuler les mêmes jugements que le sens commun, mais on leur attribue une autre signification. Dans l'enchaînement des jugements de perception qui composent leur vie de relation, le psychologue et l'homme instruit se comportent à peu près comme l'ignorant; de tels jugements conservent la même valeur pratique, c'est-à-dire soutiennent entre eux les mêmes relations mutuelles, au cours de la vie mentale du savant comme de l'ignorant; mais la croyance qu'ils enveloppent, et qui n'influe que d'une manière très détournée sur leur valeur pratique, est profondément changée. Le savant sait que ces jugements se rapportent à un monde qu'il emporte partout avec lui et qui est une apparence bien fondée, c'est-à-dire où règne un certain ordre à peu près immuable, tandis que l'ignorant prend les mêmes jugements pour des affirmations que lui dictent directement les choses et qui seraient l'expression adéquate de l'être de ces choses.

La différence entre les deux notions du jugement de perception, entre la notion réfléchie et la notion vulgaire se résume dans la transposition de l'attribut réalité du sujet *corps* au sujet *moi* et dans une interversion du réel. La réalité physique, au sens vulgaire le plus immédiat, ce sont les sensations de lumière, de chaleur, de son ; elle devient, après réflexion, une réalité psychologique.

A l'égard des jugements scientifiques et du mécanisme de l'univers, la psychologie opère une transposition analogue. Les diverses théories concourent à démontrer que les êtres sur lesquels portent les jugements de la physique scientifique, sont des idées et des symboles appropriés à la fonction de prévision, destinés à figurer dans des jugements qui expriment l'expérience, puis l'anticipent et finalement reçoivent d'elle une éclatante confirmation. Ces êtres, les ultimes éléments matériels, ainsi que leurs modes géométriques, cinématiques ou dynamiques paraissent se résoudre, en dernière analyse, en vocables d'un langage commode, facilitant à l'esprit humain une participation de plus en plus profonde et large à la vie du monde extérieur. Les vocables en eux-mêmes ne signifient rien de réel ; ce sont des schèmes abstraits, mais ils donnent par leurs relations mutuelles et leur composition un système logique dont l'intelligibilité et la

cohérence augmentent à mesure que la science progresse. A peu près comme dans le système des mathématiques, où le nombre trois, la figure du cercle, les signes plus et moins, par exemple, ne signifient, si l'on veut, rien en eux-mêmes, mais sont des parties intégrantes d'un ensemble dont les éléments, non seulement deviennent significatifs les uns par rapport aux autres, mais encore dont la signification, par rapport à telle ou telle autre idée mathématique, dépend de l'état du système tout entier à une époque donnée.

Et cependant, ce sont ces mêmes idées, et ces symboles abstraits, auxquels la réflexion dénie toute existence réelle au sens physique, que le physicien doit au contraire s'appliquer à penser comme étant le réel. Voici, par exemple, une très petite tache lumineuse et scintillante parmi les milliers de taches semblables qui constellent la voûte céleste. La physique m'apprend que c'est un soleil très éloigné du nôtre. J'essaie de me le figurer, d'après ce que je sais de celui-ci, comme une énorme boule de flammes roulant dans l'espace infini. Image imposante, quoique grossière, qui frappe mon imagination et qui m'émeut certes plus que l'image perçue par mes yeux, mais qui n'est guère plus exacte, scientifiquement parlant. Les idées qui définissent l'étoile, au point de vue astronomique et physique, sont, en effet, bien différentes de cette fiction sensible. Pour l'astronome qui en calcule la parallaxe, l'étoile n'est qu'un point géométrique ; pour celui qui chercherait à en déterminer le mouvement par rapport à un « compagnon » (comme c'est le cas pour Sirius), elle ne serait qu'un point doué d'une certaine masse, et ici l'idée de grandeur qui s'introduit avec l'idée de masse n'est nullement cette énormité sensible qui confond mon imagination, c'est tout au plus une quantité concrète. Pour celui qui en interroge la constitution et la nature physico-chimiques, l'étoile n'est qu'une source de radiations ; vue à travers une lentille cylindrique et un prisme, elle se transforme en une bande bariolée, qui n'éveille vraisemblablement dans l'esprit de l'observateur posté à la lunette que les idées fort abstraites entrant en jeu dans toute analyse spectrale, relations entre les idées des corps simples et de la structure des radiations lumineuses, relations qui s'établissent dans un monde de schèmes et de symboles d'où l'imagination sensible est à peu près exclue. La situa-

tion même de l'étoile et la distance qui la séparent de la terre, déterminations relativement simples, échappent à la compréhension commune ; car cette distance je ne puis en aucune manière me la représenter directement par comparaison avec les distances que le sens commun est apte à considérer ; elle dépasse toute imagination ; j'essaie de la concevoir en la mesurant par la vitesse de la lumière, qui, elle, est déjà inimaginable, et j'arrive à cette conclusion décourageante qu'il a fallu des années, sinon des siècles, pour que l'ébranlement éthéré parti de l'étoile arrive jusqu'à mon œil, en dévorant à chaque seconde 300 000 kilomètres. Ainsi, cette réalité sidérale, que la physique substitue à l'image perçue, est un tissu d'idées abstraites, où l'imagination ne retrouve pour ainsi dire plus le moindre repère sensible lui permettant de reconstituer une perception. A mesure que j'analyse ma notion scientifique de cette réalité, le sensible disparaît de plus en plus et il ne reste bientôt plus qu'un composé d'idéats aussi incolores, aussi dénués de contenu concret que l'est la notion générale de l'univers physico-chimique, faite de symboles incompréhensibles et contradictoires en eux-mêmes.

La psychologie intervient alors pour reconstituer cette réalité évanescente, en changeant l'orientation et le sens de la recherche. Le réel, que le physicien croit appréhender dans le symbole géométrique et mécanique, le psychologue commence par le replacer dans la conscience sensible, parmi les images du sens commun, antérieurement même à ces images, dans un flux qualitatif qui ne serait, à proprement parler, ni subjectif ni objectif, qui serait l'écoulement des sensations élémentaires. La tache lumineuse localisée en un certain endroit de la voûte céleste n'est pas primitive ; elle procède elle-même d'une perception qui n'est pas d'abord localisée dans l'espace à trois dimensions, qui est une première différenciation, purement qualitative, au sein du continu visuel ; une tache parmi d'autres taches, ce qu'elle est probablement pour l'œil du nouveau-né s'ouvrant à la lumière, et dont la rétine reçoit sans les discriminer nettement les impressions venues de divers points de l'espace, un morceau de la conscience visuelle. Telle serait la réalité primordiale : un moment fugitif dans l'histoire d'une conscience, une onde à peine saisissable dans le torrent de ses affections, rien, par conséquent, de ce qu'on pense d'ordinaire par les mots réalité

physique, existence permanente ou, tout au moins invariablement liée à une existence permanente, prédicat d'une substance, possibilité permanente de sensations. Aussi la psychologie ne peut-elle en rester là, ayant supprimé la croyance physique à la matière, la remplacer simplement par la croyance à la réalité ultime de l'éphémère, de l'instable, du subjectif ou du pré-subjectif, ce qui équivaudrait à dire à peu près que le fondement initial de toute existence est une existence à peine existante. La psychologie doit maintenant expliquer comment l'existence définitive et objectivement réelle se construit à partir de ce commencement d'existence. Or par quelle voie y parvient-elle, si ce n'est en se détournant de plus en plus de l'objectivité, telle que la conçoit le physicien, et en la définissant par l'activité de ce qui s'oppose d'abord à l'existence objective, par le moi, la conscience individuelle ; puis, reconnaissant l'insuffisance et la contradiction de sa méthode et élargissant la notion du spirituel, essayant de fonder l'objectivité sur l'universalité des lois, sur une harmonie préétablie, comme dans l'idéalisme monadiste, ou sur des fonctions, les catégories, émanations d'un sujet transcendant (esprit humain ou pensée universelle), applicables à un objet non moins transcendant, la chose en soi, comme dans l'idéalisme critique.

VIII. — Antinomie entre les deux interprétations physique et psychologique de l'expérience.

En résumé, le sens commun fait des sensations extériorisées l'étoffe du monde extérieur ; avec des éléments de conscience, des morceaux de son moi sensible, l'ignorant construit le non-moi. De même, la science physique fait de ses idées et de ses symboles la substance du cosmos ; avec des éléments de pensée, des morceaux de son moi intellectuel le savant construit la réalité objective. Dans cette édification du réel par la pensée, quel rôle peut jouer l'expérience ? Est-elle un témoignage en faveur de la croyance spontanée du physicien ou de la croyance réfléchie du psychologue ?

Ce que nous venons de dire prouve surabondamment que l'expérience, comme fait, est incapable de décider laquelle des deux croyances est la vraie ; et cela précisément parce que ni le réalisme du physicien, ni l'idéalisme du psychologue

ne sont des explications de l'expérience, mais en sont simplement la constatation. La physique exprime l'efficacité de la science expérimentale avec sa spécificité propre ; le système des vérités physiques est à l'expérience ce qu'est un organisme vivant aux fonctions qui en entretiennent la vie. La psychologie exprime l'efficacité de l'expérience en un autre langage et en lui donnant une signification qui est la négation de sa signification au point de vue physique. De cette antinomie entre l'interprétation physique et l'interprétation psychologique, il ressort que l'expérience n'est pas un criterium, parce qu'elle n'est pas un principe d'explication, mais, au contraire, ce à quoi s'appliquent les principes explicatifs ; ceux-ci étant : en physique, schèmes et symboles mécanico-géométriques, principe de causalité et principe des lois ; en psychologie, principe des catégories ou des jugements synthétiques *a priori,* suivant Kant ; ou bien, harmonie préétablie entre les perceptions des monades, suivant Leibniz et Renouvier ; ou bien encore, suivant d'autres philosophes, finalité de la pensée, reflétée dans la nature comme en un miroir ; ou bien, enfin, adaptation de la nature, essentiellement plastique, à l'activité de l'esprit, en vertu de laquelle sa manière d'être ou d'apparaître serait un effet des fins auxquelles l'esprit la destine. Si, par conséquent, l'explication psychologique de l'expérience est un cercle vicieux, inversement, le postulat physique du réel, en tant que point d'appui de l'expérience, n'est valable qu'autant qu'il sert à l'élaboration des découvertes ; en dehors du système propre de la physique, il n'a pas de sens ; il exprime le fondement physique de l'induction, il appartient au langage de la science, il sert à donner un contenu aux symboles, à rendre intelligible l'accord de la théorie avec les faits, mais, au delà des théories et des faits, au delà du rapport des jugements possibles aux jugements vrais, ce postulat ne trouve aucune application. Ce qui, pour le physicien, est indubitablement le réel, et se distingue radicalement de l'activité investigatrice de la pensée, le psychologue démontre, au contraire, que ce n'est que le tissu idéal dont cette activité enveloppe et revêt le réel. Mais, d'autre part, la réalité psychologique que la réflexion substitue finalement à la réalité physique, si elle ne se réduit pas à la chose en soi, inconnaissable et contradictoire, va rejoindre son apparence intelligible ; elle en est le point de départ inintelligible, le commencement

d'être ; de sorte que ce qu'on gagne d'un côté on le perd de l'autre, et que l'expérience demeure en son essence, dans les deux cas, une donnée première et irréductible.

Entre les deux interprétations, il y a, disons-nous, antinomie, c'est-à-dire qu'elles sont chacune valable dans son domaine propre et inconciliables l'une avec l'autre. La première est vraie par ce qu'elle affirme : la possibilité de l'expérience par rapport à son objet ; la seconde par ce qu'elle nie : la possibilité d'expliquer l'expérience par son seul rapport à l'objet. Or l'ambition de la philosophie, qui est l'intégralité du Savoir, est avant tout l'unité. Si donc une philosophie, supérieure à la fois à la physique et à la psychologie et les embrassant toutes deux en un même acte de réflexion, n'est pas qu'un chimérique espoir, l'antinomie ci-dessus doit être soluble. Elle l'est, en effet, croyons-nous, à la condition de ne pas s'arrêter à la négation du réalisme physique et de nier également le réalisme psychologique lui-même, que les théories idéalistes de l'expérience conservent par besoin d'explication.

Au cours du chapitre précédent, on a vu comment, dans les systèmes mathématiques, la notion d'expérience peut trouver place sans qu'il soit nécessaire d'admettre l'existence d'un objet antérieur à l'intuition, purement intellectuelle, que l'expérience ensuite transforme en vérité et incorpore au système de la science. L'expérience mathématique est le mode *sui generis* du devenir de la science, du passage de l'intuition du possible à l'affirmation de la vérité nécessaire ; elle exprime, dans la genèse de l'idée mathématique, le moment où l'idée naissante subit l'épreuve décisive d'une nécessité antérieurement établie et en sort triomphante et définitivement affirmée ou, au contraire, vaincue et définitivement niée ; elle est, par suite, le criterium du vrai, non plus seulement un criterium logique et formel, mais un criterium réel, si l'on entend par là l'usage du principe de non-contradiction s'appliquant à l'ensemble des relations qu'un jugement *nouveau* soutient avec le système entier des jugements qui constituent la science à un moment donné.

Par analogie avec ce qui a été dit de l'expérience mathématique, on peut interpréter l'expérience physique sans le secours du postulat réaliste, c'est-à-dire sans invoquer l'existence d'un objet antérieur à l'existence de la science elle-même.

IX. — Les deux premiers moments de l'expérience physique.

Dans l'expérience physique on distingue, en effet, trois moments : 1° la constatation du fait ; 2° l'observation du fait, constatation des lois qui le régissent, rattachement du fait à un antécédent, énumération des conditions de sa production, constatation de l'identité de l'antécédent ou, plus généralement, des conditions antécédentes ; 3° l'épreuve de la prévision du fait, accord de la théorie avec le fait, ratification par le fait de la description schématique et symbolique, *rationalisation* du fait scientifique.

La constatation est la perception initiale. Elle a un caractère d'objectivité et de nécessité ; mais, en tant que ce caractère est limité à la perception individuelle, on ne saurait y trouver la moindre preuve métaphysique du réel antérieur à la perception elle-même. L'objectivité et la nécessité sont la qualité de la catégorie causale, qui est ici donnée *a priori*, par cela seul que la perception est une perception extérieure. Soit donc que l'on se place au point de vue psychologique ou au point de vue métaphysique, on ne trouve dans l'aperception d'un fait nouveau rien qui ne puisse être envisagé comme un événement ou un épisode du devenir de la conscience sensible individuelle, ou comme une idée naissante, une création d'existence logique, un événement ou un épisode du devenir de la pensée individuelle. L'objectivité inhérente à la perception, la dualité qu'elle exprime appartiennent à la forme de la perception, à son apparente signification pour soi ; elles n'en atteignent pas la contexture profonde, la signification en soi. C'est une vérité qui se dégage de plus en plus lumineuse de la dialectique idéaliste, à mesure qu'elle progresse ; une vérité sur laquelle nous n'avons plus besoin d'insister.

Le second moment indique la constitution du fait scientifique proprement dit, la transformation de la perception individuelle en perception universelle. Il implique l'apposition de l'idée de cause sous son deuxième aspect, comme liaison nécessaire d'un conséquent à un antécédent, tous deux extérieurs et déjà objectivés : la liaison entre deux causes de perception, c'est-à-dire la causalité de la cause. Par l'application de la loi de causalité, le fait se trouve être objectivé à un

degré supérieur; la dernière attache qui le reliait au moi individuel est rompue; il existe désormais, comme l'a dit Kant, en tant qu'objet d'une expérience possible; sa signification réside intégralement dans la loi de sa production et dans les conditions qui la déterminent; il est devenu un *phénomène*. Trouverons-nous maintenant dans cette objectivation au second degré l'indice de réalité qu'il a été impossible de découvrir dans la perception individuelle? Nous avons déjà la certitude d'un insuccès, après la critique de la causalité phénoménale, qui date de Hume, et dont l'idéalisme subséquent a développé les conséquences. La causalité n'est pas séparable de la connaissance scientifique; elle en est une fonction, une loi *a priori*; ce qu'exprime le mot catégorie. De ce que le fait est déterminé scientifiquement en tant que phénomène parce qu'il obéit à la loi de la causalité, on n'en peut tirer aucune preuve touchant l'existence d'une réalité qui serait la *cause en soi,* indépendamment de l'idée *a priori* de cause et de loi de causalité. Les phénomènes se *répètent*; tel phénomène apparu dans certaines conditions réapparaîtra si les mêmes conditions sont de nouveau données, voilà ce que signifie la loi de causalité. Mais ce ne sont pas les phénomènes qui font cette loi, ni qui la précèdent, car ils ne sont donnés ou rendus possibles que par elle. Les perceptions individuelles sont diverses; le phénomène est un et identique. Il est clair que l'unité et l'identité sont ici la forme même de la connaissance scientifique, qu'elles font défaut là où cette connaissance est absente, et que, par suite, s'il y a une réalité dont la vérification de la loi de causalité fournirait la preuve, ce serait bien plutôt la connaissance scientifique elle-même, et non pas son *objet,* qui n'est rien sans elle, qui n'est, à vrai dire, que sa manière de s'exprimer pour soi.

Mais ce n'est pas tout. Le fait scientifique est l'objet d'une perception universelle. Il est le même, et il doit être perçu le même par l'universalité des consciences. A sa répétition intégrale dans le temps, sous l'égide de la loi de causalité, correspond dans l'espace, ou plutôt dans l'instantané du présent, l'unité identique de ses multiples apparences aux diverses consciences. Sur les sensations et perceptions individuelles, il n'y a pas à discuter, *non est disputandum*; sur les faits scientifiques, au contraire, la discussion est possible, parce qu'il est admis qu'ils sont *quelque chose de plus* que la perception individuelle. Or qu'est-ce que cette propriété

qu'ils possèdent d'être identiques, ou d'avoir une apparence identique quel que soit l'observateur ; qu'est-ce que ce *quelque chose de plus* que la simple perception ?

Ce quelque chose de plus, le physicien le dénommera justement *réalité objective*. N'est-il pas évident qu'ici encore, l'indice de réalité n'est pas dans le fait en lui-même, distingué, isolé de l'intelligence qui l'observe et qui le constitue ? Car si le quelque chose de plus que la simple perception n'était pas donné par l'entendement, pourquoi ne se serait-il pas trouvé déjà dans la simple perception, dans le contenu sensible, individuel, subjectif et divers, qui sert de point de départ et à la constatation vulgaire et à l'observation scientifique?

On sait comment l'idéalisme a cherché à expliquer l'identité ou universalité du phénomène, qui rend la science possible : le monadisme, par l'accord entre les consciences individuelles, par l'hypothèse de l'harmonie préétablie entre les perceptions des monades ; le criticisme par l'hypothèse des concepts purs et *a priori* de l'entendement.

Nous avons vu précédemment que ces explications, bien qu'ayant le mérite de s'élever au-dessus des contradictions du réalisme physique, sont cependant loin d'être satisfaisantes. L'harmonie préétablie est une hypothèse gratuite ; en outre, elle procède elle-même d'un certain réalisme métaphysique justiciable des mêmes critiques que le réalisme physique. Quant à la théorie kantienne de la connaissance, elle renferme des obscurités que ni Kant, ni ses disciples n'ont réussi à dissiper ; sa conception de l'esprit connaissant ne peut être que provisoire ; elle suppose implicitement qu'il y a un esprit humain en soi, qui n'est pas encore la pensée impersonnelle, mais qui est quelque chose de plus que la pensée individuelle. La théorie des facultés, qui l'accompagne, est incomplète ; inexacte psychologiquement, incompréhensible métaphysiquement. De plus, et d'une manière générale, ces théories reviennent à traduire en langage psychologique le langage physique ; elles sont une transposition du réalisme primitif ; elles font de l'esprit la chose ; le réel est encore pour elles ce qui existe *en soi*, indépendamment de l'affirmation qui le pose et qui lui confère l'existence logique. Enfin, parce qu'elles sont des explications psychologiques, et rien de plus, elles ne s'assimilent pas la spécificité de la science qu'elles prétendent expliquer ; les raisons de la physique, sa constitu-

tion essentielle et la signification intrinsèque de ses jugements propres leur sont extérieures et leur restent étrangères. C'est pourquoi, en dernière analyse, elles échouent dans leur tentative d'explication intégrale.

Si donc l'existence du réel, affirmée par l'observation des phénomènes physiques, est niée par la réflexion psychologique, et si, d'autre part, la réflexion est incapable de justifier la constitution du phénomène physique par des raisons qui ne soient pas les raisons que la physique se donne, c'est que le réel, tel que le physicien le conçoit, n'est pas séparable de l'idée sur laquelle se fonde l'expérience et que cette idée n'a un sens que relativement à l'expérience. Le phénomène requiert, pour être donné, le pricipe de causalité dans la succession, et son corrélatif dans l'instantané : la propriété d'être identiquement et universellement perceptible, c'est-à-dire d'être observable. Réciproquement, le principe de causalité et la possibilité de l'observation supposent que les phénomènes sont donnés, en tant qu'apparences d'une réalité en soi, indépendante du principe de causalité et de la possibilité de l'observation. La nécessité du principe, la possibilité d'un objet et la réalité dudit objet forment un tout indissoluble. Lorsqu'on demande à l'observation scientifique d'un phénomène de produire la preuve d'une réalité indépendante de l'événement scientifique qui constitue le phénomène comme tel, c'est comme si l'on demandait à l'observation d'être autre qu'elle-même, d'être ce qu'elle n'est pas. L'observation scientifique est une affirmation *sui generis*, qui s'insère dans la trame des affirmations de nature semblable touchant un certain ordre d'idées, les idées du système physique. Son objet est partie intégrante d'elle-même, et la réalité de son objet est sa propre réalité.

En d'autres termes, le moment décisif où l'expérience s'affirme avec l'observation scientifique est une phase du devenir d'un système d'existences logiques, le moment où le système s'entr'ouvre pour s'incorporer une nouvelle existence, pour s'enrichir d'un élément nouveau. En tant qu'idée et position d'idée, ce moment a une signification. Pour la comprendre immédiatement dans sa pureté et sa plénitude, il faut se placer dans le système qui l'engendre, s'identifier à l'organisme dont elle est une unité vivante. C'est ce que fait le savant quand il observe, quand il réduit son esprit à l'idée s'affirmant elle-même. La réalité objective que comporte

cette affirmation de soi n'est donnée que comme la signification de l'idée, et cette signification n'est valable, n'est elle-même donnée qu'en relation avec les idées qui composent le système de la science. C'est pourquoi, si l'on se place à un point de vue médiat, la réalité est modifiée en même temps que la signification change. Du point de vue psychologique, la réalité physique est d'abord supprimée et niée. A un point de vue qui enveloppe à la fois psychologie et physique comme sciences particulières, la réalité physique est ensuite affirmée de nouveau, mais avec une signification tout autre ; elle n'est plus ni la réalité de la chose opposée à l'esprit, ni la réalité de la chose identifiée avec l'esprit : elle devient la réalité de la science physique elle-même, existant comme la science psychologique et à côté d'elle, existences sans lesquelles n'existeraient ni matière, ni monde extérieur, ni esprit, ni modes de l'esprit, et sans lesquelles, *a fortiori,* ni une perception de la matière, ni une connaissance d'un monde extérieur ne seraient données.

Ainsi, de même que la perception vulgaire, l'observation scientifique ne nous prouve rien de plus que sa propre réalité, et elle ne renferme aucun criterium d'une réalité extrinsèque, en une certaine mesure antérieure à elle et indépendante d'elle, tel que l'a réclamé de tout temps le problème philosophique.

Efforçons-nous, dès lors, de comprendre le second moment de l'expérience comme une expansion du système de la science, comme une extension de son domaine par l'effet d'une poussée intérieure, d'une sorte d'impulsion auto-motrice, qui n'est que la tendance du système à affirmer son être, à persévérer dans l'être. Sans l'observation qui la rajeunit et la renouvelle, la science se nierait ; car une science qui a atteint son terme n'est plus la science, mouvement illimité de la vérité qui se cherche, s'affirme, se cherche de nouveau pour s'affirmer encore, indéfiniment, mais se réduit à un formulaire stérile, se pétrifie en une nécropole de concepts que la pensée vivante n'habite plus. Cette expansion se présente sous les trois modalités nécessité, possibilité, réalité, suivant le degré de la réflexion : elle est un moment *nécessaire,* en tant qu'imposée à l'intelligence scientifique (point de vue immédiat ou physique) ; elle est un moment *possible,* en tant que le phénomène, quelconque, est conditionné dans sa généralité par la nature de cette intelligence

(point de vue médiat ou psychologique) ; elle est un moment *réel,* en soi et pour soi, sans autre rapport à une réalité qu'à la sienne propre, en tant qu'elle est irréductible à toute analyse étrangère au système qu'elle vivifie ; point de vue que nous nommerons métaphysique, où la réflexion considère objectivement la connaissance réfléchie, aussi bien que la connaissance irréfléchie, et juge le jugement psychologique, comme le jugement physique.

X. — Le troisième moment, ou contrôle expérimental.

Le troisième moment de l'expérience, celui où elle éprouve la théorie par le fait, dénote l'achèvement du rythme par lequel la science se développe. C'est à lui qu'on réserve habituellement le nom d'expérience (ou expérimentation), la constatation et l'observation simple désignant les moments antérieurs. Ainsi limitée, l'expérience est interprétée par le physicien dans le sens purement réaliste d'une confrontation de l'idée avec le réel. Le réel est ici la nature extérieure, la diversité des modes de la matière et du mouvement ; interrogé par la science, sa réponse est un verdict sans appel, une séparation irrévocable du vrai d'avec le faux. Fausse est l'idée, l'hypothèse ou la théorie que l'observation dément ; vraie celle qu'elle confirme. L'observation, pour devenir expérience proprement dite, s'adjoint un rapprochement des jugements qu'elle constitue avec des jugements appartenant à des présuppositions antérieures de la science. Le plus souvent, l'observation est faite en vue de cette comparaison même, et de cette façon, le troisième moment de l'expérience pourrait se définir une observation intentionnelle, doublée de finalité. Mais il arrive aussi fréquemment que l'observation soit fortuite, qu'elle naisse au hasard des circonstances, et que, sans avoir été voulue, elle acquière par la suite une importance capitale et prononce souverainement pour ou contre une théorie avec laquelle on ne s'était jamais avisé auparavant qu'elle pût avoir de rapports.

L'interprétation de l'expérience dans le sens que nous venons d'indiquer exige que l'on accorde au jugement synthétique concernant un *fait nouveau* une valeur absolue en soi, indépendante du système des jugements antérieurs et des vérités acquises ; elle revient à supposer que la découverte d'un phénomène ou d'une loi est un événement dont

la cause demeure extérieure aux idées qu'il est appelé à modifier, que la signification de cet événement ne participe pas d'elles, qu'il les renforce et les enrichit, ou, au contraire, qu'il les affaiblit et les ruine, par une vertu inhérente à sa nature en soi. Au moment où il expérimente, où il soumet une théorie au contrôle des faits, le savant fait abstraction de ce qu'il avait jusqu'alors considéré comme vrai touchant le phénomène qu'il observe ; sur un signe de ce qu'il tient pour présentement donné, il est prêt à abandonner ses présuppositions antérieures, les prémisses des syllogismes dont il éprouve les conclusions par les jugements synthétiques qu'il formule à l'occasion de son observation présente. Dans cette épreuve où le raisonnement est mis en présence du pur jugement synthétique, l'avantage est implicitement du côté de celui-ci ; il est l'autorité à laquelle, par une libre décision préalable, le savant se refuse à désobéir. Il en reçoit une sentence que, par principe, il ne discutera pas. C'est à cette condition que l'on est expérimentateur ; « l'esprit de système » est nuisible au progrès de la science ; il faut, autant que possible, contraindre son intelligence au rôle passif d'un instrument enregistreur, il faut savoir effacer sa personnalité mentale, se corriger de l'entêtement instinctif qui nous retient, par routine et paresse, dans les sentiers de la tradition. Entre la conclusion dictée par une déduction qu'on croit irréprochable et le résultat de l'attitude strictement observatrice, l'alternative ne se pose pas, elle est résolue d'avance ou doit l'être. Dans la mesure où l'on n'hésite pas, entre le jugement synthétique et le jugement obtenu par raisonnement, à sacrifier le second au premier, on sait expérimenter, et on évite les défauts du théoricien insoucieux des faits, qui préfère les méconnaître plutôt que de renoncer à sa fiction de vérité.

De cette discipline préliminaire dépend le succès de l'expérimentation. Or si on la considère à un point de vue désintéressé, sans s'associer à la préparation mentale du savant qui s'y soumet dans l'intérêt même de sa recherche, ne semble-t-elle pas conventionnelle et arbitraire ? Elle présume que, dans l'élément qui apporte le *fait nouveau,* pierre de touche à laquelle s'essaient les combinaisons de jugements *anciens,* l'esprit de l'observateur n'a aucune part. Par une hypothèse tacite, elle décrète que le rôle de l'observateur est nul dans la genèse du phénomène, elle fixe d'avance le

point précis où finit l'esprit et où commencent les choses. La lampe suspendue à la voûte de la cathédrale de Pise exécutait ses oscillations isochrones, qu'un Galilée fût ou non présent pour les observer. Voilà l'interprétation strictement physique. Vis-à-vis d'elle, que nous apprend la critique psychologique? Que le phénomène est une projection de l'esprit sur un substrat inconnaissable, dernier vestige de la chose physique ; ou bien encore, que le phénomène est l'apparence pour chaque esprit de l'accord et de l'harmonie de certaines affections de tous les esprits. Dans les deux explications, il ne reste rien de la manière de voir propre à la connaissance physique. D'où il faut conclure que ce point de vue est discutable dès qu'on prend une position qui cesse de coïncider avec l'irréflexion de la science immédiate. Avec la réflexion commence la discussion des droits du fait. Bacon, des philosophes modernes celui peut-être auquel nous sommes le plus redevables de notre respect pour l'expérience, n'assignait-il pas déjà au facteur mental un rôle prépondérant dans la formation du fait scientifique, lorsqu'il disait : « *Facienda est naturæ solutio et separatio, non per ignem certe, sed per mentem, tanquam ignem divinum.* » *Natura* désigne ici la réalité dans son indétermination, le chaos au sein duquel phénomènes et lois sont confondus, existant déjà virtuellement, mais n'accédant à l'existence proprement distincte que grâce au pouvoir séparateur et dissociateur de l'esprit. Bacon reconnaît l'importance de l'intervention intellectuelle dans la genèse du phénomène. C'est qu'il se place en dehors de la science immédiate. Son *Novum Organon* n'est ni plus ni moins qu'une psychologie de la physique, dûment réfléchie et consciente de son objet.

Les difficultés renaissent, il est vrai, avec le mot *esprit*. *Mens* désigne-t-il ici l'esprit individuel, l'esprit humain, l'esprit universel? Question à laquelle, nous l'avons vu, la psychologie est inapte à répondre, et qui prouve, répétons-le en passant, le besoin d'une métaphysique subsumant sous sa réflexion la psychologie aussi bien que la physique ; mais question qui se pose en droit, et qui démontre, d'autre part, que, jugée au point de vue supérieur de l'unité intégrale du Savoir, l'attitude de l'expérimentateur est commandée par une pétition de principe sur l'infaillibilité du jugement de fait. Or cette maxime, à savoir que tout conflit entre un jugement *a posteriori* et un jugement *a priori* doit en prin-

cipe se résoudre en faveur du premier, est précisément ce que les philosophies secondes, comme l'empirisme, demandent à l'expérience de légitimer. Il n'existe donc pas de principe tiré de l'expérience capable de justifier la confiance et la discipline empiriques. D'ailleurs, cette justification, la psychologie ne la donne pas. Car si l'interprétation psychologique de l'expérience est un progrès sur l'interprétation physique, c'est à la condition qu'on ne s'y arrête pas et qu'on la considère seulement comme une halte provisoire de la dialectique idéaliste. L'analyse réflexive la montre aussi contradictoire et aussi arbitraire que l'autre.

Lorsqu'il réfute le réalisme irréfléchi du physicien, le psychologue lui substitue un réalisme irréfléchi qui n'est guère plus satisfaisant, qui fait de l'esprit la substance, ou plus généralement la chose, aux lieu et place des corps, de la matière et du mouvement. D'autre part, son explication n'est qu'une constatation ; elle exprime en un langage inconnu du physicien ce que le physicien connaît mieux que personne, par une sorte d'intuition directe, parce qu'il en vit intellectuellement : l'heureuse efficacité de l'expérience, qui atteste l'irréductible réalité de la science physique. Affranchissons-nous donc, dans la mesure de nos moyens, du vocabulaire psychologique et des entités obscures qui servent à la psychologie de repères explicatifs, et essayons de comprendre, par des analogies ne préjugeant aucune solution particulière du problème du réel, ne prenant parti ni pour la solution physique, ni pour la solution psychologique, le processus *sui generis* par lequel la science physique s'engendre spontanément dans l'expérience.

XI. — L'interprétation de l'expérience au point de vue de l'immanence.

La recherche d'un fait destiné à contrôler une théorie antérieurement établie est une opposition interne, qui se produit sans qu'on puisse lui assigner une *cause* métaphysique autre que celle-ci : la science tout entière, dont l'être est un devenir, dont la fonction est de progresser et de passer par des phases successives d'affirmation, de certitude et d'équilibre, de négation, d'incertitude et de déséquilibre. Toute autre cause supposée de ce mouvement spontané de l'investigation scientifique nous ramènerait aux explications psychologi-

ques, que nous évitons. Le psychologue et l'historien de la science ont le droit, sans aucun doute, d'appliquer la causalité et le principe des lois à l'objet qu'ils étudient, et qui est ici l'activité scientifique, considérée comme un phénomène mental, individuel et social. Il y a des *lois* de l'invention physique, et elles sont du ressort de la psychologie et de la sociologie. Mais qu'on n'oublie pas que ces lois interviennent dans la genèse de la science par l'intermédiaire nécessaire des hypothèses qui leur donnent un sens, qu'elles reposent sur des notions substituant à la réalité de la science en elle-même la réalité psychologique ou sociologique, l'esprit humain, individuel ou collectif. Par ces notions, la science physique devient un *phénomène de l'esprit,* une de ses manières d'être, d'agir et de devenir. Mais ces notions et ces lois, par elles-mêmes, sont des notions stériles ; elles formulent la constatation de la réflexion ; elles n'engendrent rien ; elles sont un langage plus commode et plus intelligible, voilà tout. En d'autres termes, lorsque la raison explicative applique la notion de causalité (psychologique ou sociologique) au mouvement de la pensée en quête de causes (dans l'ordre des faits physiques), elle accomplit l'œuvre de la réflexion à un certain degré, mais sans toutefois s'élever elle-même à un degré supérieur de la réflexion, sans s'efforcer de la saisir dans son essence et d'embrasser l'infinité de ses degrés. Une interprétation vraiment métaphysique de la physique doit à la fois respecter la spécificité de la science, en évitant de la traduire en un langage inapproprié à sa signification essentielle, et en transformer la signification de manière à mettre en lumière la relativité des *croyances* qui expriment sa vérité par rapport à elle-même et non par rapport à l'universalité du Savoir. L'interprétation psychologique se limite à ce second point : elle réfute bien le réalisme physique en faisant l'analyse de la perception et la critique des jugements du sens commun ; mais elle le réfute au nom d'un *réalisme transfiguré,* qui n'est pas moins contradictoire, au point de vue d'une réflexion supérieure. Quant au premier point, elle le néglige.

La spécificité d'une science, telle que la physique, consiste en partie dans ceci que son être intrinsèque (sa signification en soi) est transcendant par rapport aux catégories qu'elle met en jeu dans sa signification pour soi. La causalité est du nombre. Le phénomène en vertu duquel le système de la

science se désagrège en quelque sorte, se fond dans l'indécision et le doute à la recherche d'une confirmation de soi par un non-soi, est le phénomène par lequel les phénomènes (physiques) achèvent de se constituer. Son essence véritable échappe aux catégories sous lesquelles toute autre science particulière subsume ses objets en leur imprimant un cachet relatif à sa signification particulière.

Confirmation de soi par un non-soi, tel est le motif avoué du contrôle de la théorie par le fait. La théorie est, pour la science irréfléchie, le soi, et le fait le non-soi. Si l'on se reporte à ce que nous avons dit de l'expérience mathématique, on reconnaîtra sans peine que ce dualisme a sa source dans l'illusion primitive qui attribue au moi, à l'activité du sujet personnel, la production des jugements analytiques et au non-moi, à l'activité de l'objet impersonnel, la production des jugements synthétiques, comme si le moi était l'inspirateur des premiers et comme si les choses nous dictaient elles-mêmes les seconds. En effet, les jugements théoriques, qui en physique anticipent les faits ou les présument, procèdent d'opérations logiques qui se rattachent directement ou indirectement au principe d'identité. Tantôt ce sont d'immédiates conséquences analytiques d'hypothèses préalablement admises; leur parenté avec la conclusion d'un syllogisme n'est pas douteuse. Tantôt ce sont des conséquences éloignées que le raisonnement et le calcul dégagent des hypothèses par un travail compliqué. Tel est, par exemple, le cas pour la découverte à laquelle on fut conduit par les calculs de Fresnel sur la diffraction. On arriva à cette conclusion : que le centre de la tache lumineuse formée sur un écran par une source très petite devait être obscur, dans certaines conditions de distance de l'écran à la source. Résultat paradoxal au regard de tout ce qu'on savait alors, et qui choquait les idées reçues au point de condamner par cela seul la théorie de laquelle il découlait. Fresnel tenta la vérification expérimentale et la réussit. Ici, le jugement théorique n'était pas une simple conclusion syllogistique. L'appareil mathématique qui l'engendrait comportait un mécanisme logique d'une complexité de beaucoup supérieure. Cependant, la nécessité mathématique elle-même qui l'imposait faisait dépendre l'exactitude de ce jugement de la vérité du principe d'identité, ce qui permettait de le considérer, par une simplification légitime, comme un juge-

ment analytique implicitement enveloppé dans les prémisses relatives à la nature vibratoire du mouvement lumineux.

Tantôt enfin, le jugement théorique que l'on soumet au contrôle expérimental est une induction. En dépit de l'autorité d'Aristote, on ne saurait admettre que l'induction se réduise à un syllogisme. Toutefois, nous trouvons dans l'anticipation inductive de l'expérience une remarquable parenté avec les autres opérations logiques, qui se justifient par le principe d'identité. L'induction, en effet, est la transformation du jugement de fait en jugement de principe. Avant d'être vérifié expérimentalement, c'est-à-dire par un nouveau jugement de fait, la conclusion inductive ne se conçoit que comme un besoin de généraliser le particulier, d'universaliser l'individuel, qui résulte de ce que l'affirmation d'un être déterminé est essentiellement aussi l'affirmation de l'être en général, identique et possédant l'existence logique, indépendante du temps et de l'espace, avant d'être l'affirmation d'une existence subordonnée à l'une ou à l'autre de ces catégories. On *postule* la répétition intégrale d'un événement, parce qu'en le pensant comme événement, on le pense aussi comme existence logique, dont l'être est, purement et simplement, par cela déjà qu'il se produit à une certaine époque ou en lieu déterminé. L'induction exprime la tendance de la pensée à s'affranchir du temps et de l'espace en affirmant l'identité de l'être phénoménal sous la multiplicité des apparences et en réduisant à des accidents les conditions d'époque et de lieu. Ce que l'expérience confirme ou nie, c'est le contenu, l'objet de telle ou telle induction particulière ; mais le principe de l'induction est lui-même indépendant de l'expérience. On a prétendu fonder l'induction sur une croyance *a priori* à la constance du cours de la nature, à l'harmonie et à la finalité qui président à ses manifestations. On n'a pas fait attention que des croyances de ce genre découlent elles-mêmes du principe de l'induction et ne le justifient qu'*a posteriori*, comme la réussite de l'induction elle-même. Le principe de l'induction ne s'explique pas plus que le principe de causalité. Mais s'il était possible de le rendre plus intelligible qu'il ne l'est par soi seul, en le rattachant à une vérité plus générale et plus nécessaire, c'est jusqu'au principe de l'être nécessaire, qui est affirmé comme vrai parce qu'il est affirmé comme identique avec soi, qu'il faudrait remonter.

La conclusion déductive et la conclusion inductive s'opposent, avons-nous dit, au jugement synthétique en vertu d'un dualisme primitif inhérent à la nature même du système de la science, qui est un devenir et non un être achevé. Par cela même qu'il expérimente, le savant se soumet à la loi du devenir scientifique ; avant de synthétiser le passé et le présent de la science, il ne peut s'empêcher de les mettre en antithèse l'un avec l'autre. Discipline obligatoire, qui caractérise l'attitude expérimentale et sans laquelle il n'y aurait pas d'expérience. Elle se concilie avec l'opposition établie par le sens commun entre le moi et les choses, et même on pourrait aller jusqu'à soutenir que la première est une conséquence et une prolongation de la vision du sens commun à travers la pensée scientifique.

En montrant que cette discipline est relative au système d'idées physiques, qui ne se développerait pas sans elle, qu'elle est limitée aux conditions de son progrès et qu'elle apparaît comme arbitraire et conventionnelle lorsque la réflexion prend le système lui-même pour objet de connaissance, la dialectique dénonce en même temps l'illusion dualiste. Sans reparler ici des difficultés amassées par la critique philosophique lorsqu'elle essaie de préciser la notion de l'esprit, et de la définir en fonction de l'esprit individuel et du sujet personnel, il est visible que cette critique est stérile aussi longtemps qu'elle est sous l'empire du préjugé qui suppose le jugement de fait autonome et indépendant du système des jugements formant la science acquise et auquel il vient se heurter tout d'abord. Le « choc du réel » est une impression immédiate, qui traduit le passage de l'ancien au nouveau dans le devenir de la science. L'antithèse entre le jugement de fait et le jugement de raisonnement est nécessaire à la vie de la science, en tant que celle-ci se détermine par rapport à soi, dans son domaine propre ; elle doit disparaître avec la détermination de la science par rapport à la réflexion et à l'universalité du Savoir.

Nous avons vu précédemment qu'une apparence semblable se produit déjà au sein de la science mathématique, dont les objets sont spontanément assimilés par le savant à des idéats et où l'opposition de l'idéal et du réel n'atteint pas à la netteté aiguë avec laquelle elle se pose dans la science physique. Or nous avons vu aussi que le mouvement de la pensée mathématique, le seul fécond, ne se réduit pas au raisonnement

syllogistique, qu'il y a des faits, une induction et une expérience mathématiques. En cherchant à en déterminer la nature, nous avons trouvé que le *fait mathématique* désigne une contingence qui se résout ensuite en nécessité, qu'il est un *moment* dans le progrès de la science, le moment intermédiaire entre celui où la vérité est aperçue comme possible et celui où elle est conçue comme nécessaire, ainsi que le montre, entre autres, le cas du procédé de découverte et de démonstration par récurrence. Dans le rythme caractéristique d'antithèse et de synthèse consécutive qui constitue l'expérience mathématique, le fait n'apparaît extérieur au système des vérités acquises qu'à titre provisoire ; quand on l'approfondit, on se persuade qu'il implique l'ensemble de ces vérités auxquelles il va s'associer en le modifiant et qu'il n'engendre une vérité nouvelle qu'autant qu'il est, à un point de vue inverse, *un aspect nouveau des vérités anciennes,* une figure momentanément non reconnue du connu. En mathématique, la solidarité est patente entre le jugement synthétique et les jugements analytiques, au moment où le premier adhère au tissu de nécessité qui enveloppe la science ; car le jugement synthétique est fécond par sa signification, et sa signification est en partie faite des idées antérieures, dont les rapports mutuels, antérieurement établis, ont pris la figure de la nécessité. Lorsque l'algébriste, par exemple, essaie de vérifier une relation, son jugement est suspendu au résultat qu'il va obtenir et qu'il ignore, mais le fait lui-même du succès ou de l'échec de son essai est une conséquence de la contexture des idées mathématiques et des rapports qui les unissent. Le fait mathématique, loin d'être une contrainte qui s'impose du dehors au système de la science, est au contraire l'expression directe et *sui generis* de son devenir interne, le mode suivant lequel l'implication à l'infini de ses éléments constitutifs se dévide en engendrant un monde de plus en plus riche et varié d'existences logiques.

Par analogie avec ce processus, nous pouvons essayer de concevoir métaphysiquement le rapport du jugement de fait physique avec les jugements théoriques. L'événement expérimental, l'autorité affirmatrice ou négatrice d'une conclusion analytique ou d'une conclusion inductive n'est rien, absolument rien, sans sa signification. Essayez, en effet, de saisir le fait pur, à sa racine, d'affirmer le « choc du réel » selon sa réalité primordiale, vous n'affirmerez que la discontinuité

pure et abstraite, vide de tout contenu, vous penserez la catégorie de durée : une quintessence d'abstraction. Dans votre effort pour descendre dans l'âme du concret, vous remontez involontairement aux derniers sommets de l'abstrait. Il faut donc que le fait — à quelque point de vue que vous vous placiez — soit pour vous autre chose que l'événement pur ou la distinction élémentaire de *l'un* avec *l'autre* au sein de la durée ; et cet autre chose, que sera-t-il, sinon la signification que vous lui donnerez, c'est-à-dire que lui donnera le système des idées dans lequel il interviendra : sensation, image, mouvement, ou tel autre concept vulgaire ou scientifique, mathématique, physique ou psychologique, ou simplement pratique, par lequel vous le déterminerez en lui conférant l'être logique? C'est pourquoi le fait, dans la science physique, non seulement ne vaut que par sa signification, mais encore réside tout entier dans sa signification ; de même que l'événement vulgaire, il existe dans ce qu'il représente et par ce qu'il représente. Si donc le jugement synthétique est ce qui modifie la science, le moteur qui la pousse en avant, le réactif de l'erreur et le levain de vérité, ce ne peut être que parce que le jugement synthétique est, en son fond, conditionné par l'état de la science au moment déterminé de son devenir où il s'y introduit comme principe de changement et de redistribution.

La confrontation du jugement théorique avec le jugement synthétique marque dans le progrès des idées la crise du passage de l'antithèse à la synthèse. S'il est exact, physiquement parlant, de croire que, dans l'antithèse d'abord, le jugement synthétique domine le jugement théorique et n'en est pas solidaire, la croyance inverse, qui sera la croyance métaphysique, n'est pas moins légitime: le jugement synthétique ne serait pas possible sans le jugement théorique ; une nouvelle pierre ne pourrait pas être ajoutée à l'édifice de la science, si l'édifice n'était pas construit et amené au degré d'achèvement qui permet à la pierre nouvelle d'y occuper sa place. Autrement dit, si l'attitude expérimentale exige que la théorie soit subordonnée au fait et que le fait vérifie la théorie, l'attitude réflexive autorise au contraire à penser que la théorie, génératrice de la signification du fait, fonde l'autorité du fait et décide en une certaine manière du rôle qu'il joue vis-à-vis d'elle.

Mais l'antithèse est un stade provisoire dans l'expérimen-

tation, et la synthèse en est la fin. Qui dit synthèse, dit conciliation, solidarité, influence réciproque. Accord de la théorie préalable avec le fait, ou bien transformation de la théorie pour aboutir à un autre accord avec le fait, tel est le but dernier de l'expérience. C'est pourquoi nous ménagerons à la théorie et au fait leur importance respective, et nous poserons entre les deux un *rapport de réciprocité,* irréductible et seul de son espèce, qui est ce que l'on pourrait nommer la *catégorie* propre de la science physique. Le système des vérités acquises forme un ensemble solidaire, mais dont la solidarité et la cohérence intime se renouvellent sans cesse. Cette redistribution, le physicien l'attribue à un apport de l'extérieur, à l'action du réel sur l'idée. Mais suivant cette conception contradictoire la synthèse serait ou impossible ou inintelligible, tandis qu'elle n'a rien de mystérieux et qu'elle s'explique par soi, c'est-à-dire par le progrès et le devenir même de la science. Si, comme le vulgaire, on contemple la science du dehors, on l'accepte comme un fait, mais on ne la comprend pas. Si, comme le physicien, on la pratique, mais en poursuivant par elle et à travers elle la chimère d'une réalité distincte, on s'en sert sans la comprendre davantage, on l'exprime par le moyen de concepts imaginaires et vides qui ne la contiennent pas ; l'objet dernier, pour le physicien imbu de réalisme vulgaire, est la négation de la raison scientifique par rapport à l'universalité du Savoir.

En résumé, la phénoménalité de la science physique, comme de la mathématique, est inséparable de la réalité foncière, de la spécificité propre de la science. Pour reprendre la conception exposée à propos de l'expérience mathématique, nous dirons encore que la systématisation et la cohérence des idées physiques reposent bien apparemment sur une négation de ces idées, que l'on nomme les faits, mais que ces derniers ne se laissent pas isoler et extraire du système auquel l'irréflexion ou une insuffisante réflexion les oppose, et qu'inversement, ils ne seraient pas donnés si la science n'était elle-même donnée. Si l'on se pénètre de cette notion idéaliste de l'expérience, la seule conforme à une dialectique exhaustive, qui ne s'arrête pas, comme butée, à un degré déterminé de la réflexion, mais qui la suit dans son expansion infinie, on cessera de voir dans l'expérimentation, dans la consultation directe et intentionnelle du non-moi, une preuve métaphysique de

l'existence du réel extérieur et antérieur à l'idée. On comprendra que ce troisième et décisif moment de l'expérience est la synthèse *sui generis* du passé et du présent de la science, l'adjonction du nouveau à l'ancien par l'effet d'un devenir, dont les lois, inhérentes à la structure du système, ne sont explicables que par les raisons internes de la science en tant que phénomène seul réel.

XII. — L'accord expérimental est le phénomène même de la science.

La science nous étonne parce que nous la jugeons avec nos préjugés. L'accord de la théorie avec les faits, le pouvoir de prévision des hypothèses vraies et des raisonnements exacts nous semblent merveilleux, parce que le réalisme vulgaire, dont nous ne nous affranchissons jamais complètement, nous met un bandeau sur les yeux et nous accule à une impasse logique : justifier l'idée par sa négation, fonder la vérité de l'être sur le non-être. Le progrès de la science, les synthèses successives de ses antithèses provisoires, son harmonieuse unité, en laquelle se résolvent la diversité de ses moments et leur désaccord passager, dépassent notre entendement, parce que le réalisme psychologique dont il se nourrit s'arrête à *l'illusion du moi*, et ne va pas plus loin que la croyance à l'essence indestructible d'une pensée personnelle, créatrice des idées et productrice de la pensée impersonnelle.

Ces deux préjugés fondamentaux, l'analyse réflexive les réfute en montrant qu'ils sont incompatibles avec le développement de la dialectique idéaliste. Il est un troisième préjugé, moins métaphysique, mais non moins tenace, qui contribue pour sa part à perpétuer le miracle de l'expérience : nous voulons parler de la distinction généralement admise entre la science pure et ses applications.

De même que nous avons été amenés à reconnaître le caractère artificiel et arbitraire d'une distinction entre la mathématique pure et la mathématique appliquée, de même que nous avons vu qu'une distinction de ce genre ne saurait être fondée dans la nature intrinsèque de l'être arithmétique ou géométrique, de même, en physique, il est impossible de trouver une solution de continuité le long de la chaîne ininterrompue qui apparente les plus hautes recherches expérimentales aux manœuvres de la technique la plus humble.

Il n'y a pas de physique pure radicalement distincte des applications qui constituent les arts industriels. A plus d'un point de vue, il peut être commode de considérer à part les *arts* mécaniques et physico-chimiques, de les différencier d'un ordre d'activité supérieur, de les classer au-dessous des recherches théoriques de l'astronome, du physicien ou du chimiste de laboratoire. Mais quelles sont en définitive les raisons de cette dissociation, sinon, d'une part, ce que les premières pratiques ont d'usuel, et les secondes d'original et de nouveau, d'autre part, l'utilité et le retentissement social des premières, qui touchent même les pires ignorants, et l'apparent désintéressement qui anoblit les secondes et leur ouvre un domaine inconnu des besoins vulgaires? La science physique reste par ses origines en relation directe avec la connaissance commune, avec la somme de vérités élémentaires que l'humanité se transmet par l'enseignement mutuel de tous les jours, sans qu'elle soit forcément consignée dans les livres. Le point où la science acquiert sa spécificité propre est indiscernable. Les spéculations les plus ardues touchant le monde extérieur ont leurs racines dans un savoir qui s'est construit avec la perception et qui primitivement ne s'en différencie pas. Il n'y a donc pas de physique pure à distinguer essentiellement de la physique appliquée, mais une science et un art, tout à la fois, du monde extérieur, un système, un et cohérent, d'abord sens commun à ses degrés inférieurs, puis science immédiate et connaissance rationnelle de l'être physique à ses degrés les plus élevés.

S'il en est ainsi, l'accord des jugements synthétiques imposés par les faits avec les inductions et les déductions inspirées par la théorie n'est pas un phénomène d'exception, mais le phénomène même de la science à tous ses degrés. On admire la précision des calculs astronomiques, la prévision d'une éclipse à une seconde près, la merveilleuse coïncidence des indications de la théorie et de l'observation dans la découverte par le calcul d'une planète nouvelle que nul œil n'avait encore aperçue. S'étonne-t-on de ne jamais trouver en défaut les lois de la mécanique dans le maniement d'un levier ou d'un treuil? A y regarder de près, dans un cas comme dans l'autre, la constance et l'universalité des lois physiques sont en jeu. La mécanique élémentaire, l'expérience des machines simples ne comptent plus leurs invariables succès; la mécanique céleste, la pratique des instruments de

mesure les plus délicats et des méthodes de calcul les plus compliquées sont plus rarement mises à l'épreuve ; voilà toute la différence. Or ce n'est pas la répétition, fût-ce à l'infini, d'une coïncidence heureuse, qui fera la vérité et qui la fondera devant la raison. Lors donc qu'on se représente les notions et les symboles de la physique rationnelle comme des *fictions qui réussissent,* on devrait étendre aussi cette conception dualiste à tous les rapports de l'idée et du monde extérieur, jusqu'à l'activité presque instinctive de la connaissance commune. Le sens commun ne se juge pas lui-même une fiction habilement plaquée sur de la réalité. En ceci, il est plus près du vrai que les théories phénoménistes de la connaissance scientifique.

Mais ce n'est pas tout. Considérer l'œuvre scientifique comme une victoire de l'intelligence sur les choses, et les vérités rationnelles comme des constructions idéales dont la solidité serait à la merci des vérités empiriques, c'est négliger le côté subjectif dans le problème de la science. On s'étonne qu'une théorie élaborée par le raisonnement à partir de certains faits se prolonge ensuite dans les faits et s'adapte par ses conséquences à de nouveaux faits. On y voit la preuve d'une correspondance mystérieuse entre deux êtres transcendants à l'expérience même, l'esprit et le réel. Or ce n'est là qu'un certain moment du devenir scientifique, et les moments antérieurs ne suscitent pas moins de questions difficiles. Ne voit-on pas, en effet, que la construction théorique serait elle-même incompréhensible dans l'hypothèse où le facteur mental serait une puissance individuelle, un centre indépendant générateur des idées? Avant qu'une théorie subisse l'épreuve des choses, il faut qu'elle se fasse, qu'elle soit une affirmation scientifique par elle-même, c'est-à-dire universellement valable, universellement acceptable comme hypothèse explicative. C'est la condition première à laquelle elle doit satisfaire et qui suppose l'accord des savants entre eux. Il y a donc une expérience préjudicielle qui la rend possible et qui consiste dans la confrontation d'une pensée individuelle avec les autres. Un savant imagine une hypothèse et en déduit certaines conclusions. Avant l'épreuve expérimentale proprement dite, l'épreuve logique est nécessaire ; l'exactitude de la conclusion a besoin d'être confirmée par l'assentiment collectif avant d'essuyer le feu du fait. Les théories physiques ne diffèrent point, à cet égard, des théo-

ries mathématiques; leur possibilité dépend d'une expérience psychologique, de la décision collective ; la question de leur vérité objective ne se pose qu'ensuite. A chaque pas qu'elle fait en avant, la science physique se met donc tout entière en question. On admire l'achèvement de chacun de ses progrès. On ne fait pas attention que le commencement du progrès, bien plus, la conservation seule de la vérité acquise, à un moment quelconque de son développement, motive d'aussi graves problèmes et d'ailleurs aussi parfaitement insolubles, quand on se place au point de vue transcendant. On n'a rien trouvé de mieux, en effet, pour fonder l'universalité de l'idée sur l'accord des pensées individuelles que d'invoquer une harmonie préétablie, c'est-à-dire de formuler en termes plus précis et plus abstraits la question même qui se pose ici.

Les rapports des vérités scientifiques avec les faits ne sont ni plus ni moins troublants et incompréhensibles que la genèse subjective de ces vérités. Par rapport à un être transcendant, la science positive dans son ensemble et à chacun de ses moments est un mystère. C'est dans l'immanence qu'il faut se placer pour la juger et la déterminer par rapport à l'universalité du Savoir. Si l'on se demande pourquoi la fiction scientifique réussit, il faut aussi se demander à quelles circonstances cette fiction doit sa naissance même, car, indépendamment des faits qu'elle explique, elle est en soi un fait d'une toute autre nature que l'invention d'une imagination individuelle obéissant à sa seule fantaisie. Or les deux questions n'admettent qu'une réponse : celle qui est donnée par la réalité de la science elle-même.

XIII. — L'expérience devant la réflexion.

Concluons enfin. Le caractère expérimental de la science physique consiste en trois modes d'affirmation de l'être, irréductibles au jugement analytique et à tout jugement énoncé en vertu du principe d'identité, qui sont : la constatation, l'observation et la prévision, en tant qu'elle s'accorde avec la constatation et l'observation. Ce sont les trois formes de l'expérience physique; les deux premières en indiquent le début, la dernière en exprime l'achèvement. Ces formes s'appliquent à un contenu, qui est le phénomène ou l'être purement objectif et dont la détermination, en dehors du système logique

qui le pose comme être physique, n'ajoute rien à sa signification intrinsèque et efficace. Le phénomène exprime, à l'intérieur du système de la physique, la négation de l'être logique, ce qui *est* par soi, avant d'être affirmé; mais la négation ainsi posée est par elle seule une *signification*; elle est la signification de l'objet par rapport aux idées physiques et elle est exclusivement relative à ces idées. Il s'en suit que l'objectivité de l'expérience est immanente au système de la science, et que si on essaie de l'isoler, de la poser extérieurement au système, elle perd sa signification positive et efficace. De là l'échec des théories explicatives de l'expérience par le moyen de concepts transcendants au point de vue de la science immédiate. De là aussi une seule conception possible de l'expérience, celle qui réfute le réalisme de la science immédiate en tant qu'il se dépasse lui-même et qu'il prétend à une signification métaphysique, tout en le conservant néanmoins dans sa signification primitive, en tant qu'il exprime la façon d'être de la science *pour soi* et le sens qu'elle donne à ses propres éléments intégrants afin de faire naître une différenciation féconde au sein de l'unité et de l'identité stériles.

Concevoir métaphysiquement l'expérience physique, ce ne sera pas, par conséquent, en spécifier le contenu par des idées psychologiques ou hyperphysiques; ce sera, au contraire, affirmer la relativité essentielle, la relativité *absolue*, si l'on peut dire, de ce contenu par rapport aux idées qui s'y appliquent. Renversant les termes du réalisme ordinaire, nous dirons que l'objectivité des phénomènes est conditionnée par l'objectivité des idées, laquelle s'affirme en se niant, et dont la négation, envisagée à un point de vue extérieur au système qu'elles forment, est une affirmation plus complète de leur seule objectivité.

Dès lors, l'expérience sera le principe de vie de la science, sa phénoménalité, c'est-à-dire la raison de son devenir et de son progrès rapportée à elle-même et non à un être extérieur ou transcendant. La science se développe; elle n'est pas une tautologie, mais une différenciation progressive; le nouveau est d'abord, pour l'ancien, parfois comme une menace de dissolution et de ruine, puis toujours un moyen de consolidation et de durée. La dualité se produit au sein de l'unité, afin de retourner à une unité plus parfaite. Ce double mouvement d'antithèse et de synthèse, irréductible au raisonnement

analytique, constitue l'expérience. N'en cherchons pas la cause en dehors de la réalité de la science, qui est, en tant que devenir, la vie même, c'est-à-dire la création incessante. C'est un rythme qui s'explique et se décrit par les relations qu'il établit entre ses moments, à mesure qu'il se réalise. L'œuvre de la réflexion n'est pas, comme on l'a cru à tort, d'y ajouter des relations extrinsèques, mais seulement de le dégager des adhérences auxquelles une réflexion incomplète le figure attaché, de manière qu'il puisse être connu et affirmé dans son essence propre.

CHAPITRE VII

LE RÉALISME DU SAVOIR

I. — La théorie de l'immanence de l'expérience est une autre expression de l'idéalisme logique.

Après un long détour à travers les interprétations de l'expérience, le lecteur se voit ramené au point de départ de l'idéalisme logique. Nous nous retrouvons en présence de l'affirmation de l'être comme idée et seulement comme idée. Mais l'affirmation est devenue plus réfléchie et en même temps plus exclusive, à mesure que son objet revêtait les formes du concret et se précisait en se diversifiant sous la signification des faits et de l'objectivité. Ce détour n'a donc pas été inutile. Afin de simplifier et d'abréger la discussion, nous avons dû considérer dans l'expérience deux types fondamentaux : dans l'un, propre aux sciences de raisonnement, l'expérience paraît consister principalement dans l'épreuve par laquelle la vérité possible se transforme en vérité nécessaire et réagit corrélativement sur le système des vérités nécessaires auquel elle s'adapte ; dans l'autre, qui caractérise les sciences de la nature extérieure, l'expérience semble d'abord être l'effort perpétuel de l'idée pour sortir de soi et se nier en s'extériorisant, et l'analyse réflexive n'y découvre finalement, au contraire, qu'une affirmation plus complète et plus profonde de l'idée par soi. Les formes diverses de la négation de l'idée physique, événements, phénomènes, causes, origines ou fins, ne jouent un rôle expérimental qu'autant qu'elles sont des raisons tout intérieures aux systèmes d'idées à la genèse desquels l'expérience préside et dont elle rythme le développement. Au cours de l'argumentation, nous avons plus spécialement envisagé l'expérience dans l'ordre des phénomènes inorganiques. Il est clair que les sciences des phé-

nomènes vivants sont, elles aussi, des *physiques*, que l'être organisé et vivant se résout, comme l'être organique, l'événement proprement physique, en idées et en système d'idées, et que, par suite, l'expérience biologique, si l'on veut la distinguer et en faire un mode de connaissance à part, ne serait pas moins impuissante que l'expérience proprement physique à conduire la réflexion jusqu'à une négation absolue de l'idée, jusqu'à un indice certain et évident de la réalité indépendante de l'idée.

La psychologie elle-même, bien qu'elle soit un degré de connaissance plus élevé que la science immédiate, emprunte à celle-ci sa méthode et son postulat réaliste lorsqu'elle interroge l'esprit de la même manière que la physique interroge la nature. Elle dépouille l'événement psychique de son enveloppe d'idées ; elle le pose vis-à-vis de soi comme une chose, un fait, une objectivité radicale. C'est à cette condition que l'expérience psychologique est possible ; l'expérience interne ne diffère de l'expérience externe que par la signification de son objet, mais cet objet est encore pour elle, comme pour l'expérience externe, une négation de l'idée, ce qui est en soi, préexistant à son affirmation, partant à sa notion. La critique des interprétations de l'expérience physique s'applique, par conséquent, *terminis mutandis*, à l'expérience psychologique. L'introspection, qui va chercher le réel dans le tréfonds de la conscience sensible, de l'émotion ou de l'appétit, ne l'atteint pas plus que l'œil, armé du plus puissant télescope, ne le découvre en scrutant les profondeurs de l'espace céleste.

C'est pourquoi la dialectique n'a rien à redouter de l'expérience. Dans toutes les branches du Savoir, où la vérité se fait par une sorte de négation préalable de l'idée dans son objet, où l'assimilation du nouveau à l'ancien semble dépendre d'une nécessité extérieure à laquelle est suspendue l'existence de la science tout entière en tant que système, cette négation et cette extériorité sont des apparences provisoires. Afin de les juger et de les apprécier, il faut se replacer dans le système même où elles apportent de la nouveauté et du changement, de l'inquiétude et du trouble, c'est-à-dire de la vie. Elles se résolvent ainsi en une affirmation plus complète de l'idée scientifique, elles affirment l'immanence de l'objet scientifique et, par suite, une adéquation plus parfaite encore de l'être et de l'idée.

II. — Solution positive du problème métaphysique du réel.

La dialectique idéaliste nous a appris que le problème du réel, lorsqu'il est posé en termes ontologiques, n'admet pas de solution. Les idéalismes incomplets ont posé le problème avec la question : qu'est-ce que le réel; quel est l'objet dernier de l'affirmation ? La dialectique régressive, remontant par degrés et de contradiction en contradiction jusqu'au principe de l'être nécessaire et à l'idéalisme absolu qui en est le corollaire, a montré que l'objet de l'affirmation ne se sépare pas de son affirmation même, qu'il a l'être parce qu'il est affirmé et qu'il participe ainsi de l'être nécessaire. On a vu ensuite comment l'être nécessaire acquiert une première objectivité en revêtant les formes *a priori* fondamentales de l'idée, catégories d'espace, de temps, de cause. Dans cette exposition ontologique, l'objectivité a été décrite comme étant une propriété inhérente aux catégories fondamentales, et la réalité (au sens d'une négation absolue de l'idée) s'est réduite à une contradiction *in terminis,* étant par hypothèse ce qui existerait avant d'être, ce qui posséderait l'existence en avant de posséder l'existence logique.

Les résultats que nous rappelons ici ont été obtenus par la méthode déductive, en partant du principe de l'être nécessaire et en faisant abstraction *du donné,* à l'exception toutefois des données irréductibles et indispensables à toute connaissance et à toute réflexion, qui sont les catégories susmentionnées. Nous avons ensuite complété la synthèse abstraite par un retour à l'analyse concrète, en prenant les sciences elles-mêmes comme données, avec leur diversité et la spécificité de leurs réalisations, et nous avons retrouvé, dans la discussion des interprétations de l'expérience, le fil conducteur qui nous avait une première fois mené, lors de la discussion des systèmes idéalistes, jusqu'à l'affirmation intégrale et unique de l'idée comme existence. A abandonner le terrain ontologique et la synthèse abstraite, nous avons obtenu un autre avantage : non seulement les résultats de la dialectique se sont trouvés corroborés par le contact de la réflexion avec le concret, mais encore le problème du réel a acquis une signification positive, que la philosophie seule, procédant par négations successives et se bornant aux éléments généraux de la connaissance, n'est pas capable de lui donner.

Le problème du réel est posé en termes scientifiques par l'expérience elle-même, car toute science pose, pour sa sphère et relativement au champ d'exploration que son développement lui assigne, la question que la philosophie pose pour l'ensemble du Savoir.

Chaque science, en effet, dans sa sphère cherche le vrai, et le vrai, antérieurement à la réflexion philosophique, ne se distingue pas du réel. La définition classique de la vérité : accord de la pensée avec son objet, suppose une réflexion préalable et un commencement au moins d'idéalisme. Le sens commun et la science immédiate peuvent ignorer ce dédoublement ; l'idée vraie est d'abord l'idée du réel, le jugement vrai, la manière d'être du réel. C'est ainsi que le physicien tiendra les découvertes de sa science pour des aperçus directs sur le fond des choses, et que ses concepts seront pour lui, dans la mesure où il s'efforcera d'être physicien et de n'être que physicien, l'expression des choses affirmées dans leur être absolu. Les lois, selon l'interprétation immédiate, sont les rapports qui résultent de la nature des choses ; elles sont, par suite, l'expression adéquate de cette nature même.

La science poursuit donc sans trêve le réel, et la réflexion montre que ce qu'elle atteint, le vrai, a une signification bien différente de celle du réel, qu'elle propose initialement comme but à son activité. Le vrai se construit et se crée, mais ne se découvre pas ; l'objet de la science positive serait sa négation, s'il en était autrement. Il s'en suit que la notion du réel devient la notion de la science elle-même comme du devenir infini de l'être, où le vrai exprime l'accord du passé, de l'actuel et du futur, l'unité de l'être achevé et de l'être à venir.

Aussi pouvons-nous désormais proposer une solution positive au problème du réel, et, au lieu de nous borner à la formule de négation à laquelle aboutissent et la dialectique régressive et la déduction à partir du *Cogito*, énoncer une assertion plus large, qui renferme cette négation. « Le réel, négation de la pensée, n'existe pas » ; voici ce qu'apprend la stricte logique. « Le réel, loin d'être la négation de la pensée, est, au contraire, l'affirmation de la pensée par soi et pour soi, la forme vide se donnant un contenu, le cadre abstrait s'animant d'une vie concrète, c'est-à-dire la science, en sa diversité féconde et son unité régulatrice » ; voici ce qu'enseigne ensuite la réflexion, lorsqu'après s'être assurée

de son principe, elle s'applique au seul objet dont l'existence, comme fait, ne soit pas en contradiction avec ce principe ; lorsqu'elle prend la connaissance donnée pour type de la réalité même à connaître.

Ainsi, la science cherche le réel, et en le cherchant elle ne trouve qu'elle-même. *Tád twám ási,* c'est cela que tu es, cela même dont la poursuite à l'infini est ta raison essentielle et la raison génératrice, et dont la possession, si elle était possible un jour, serait ta négation définitive. Tel est le langage de la métaphysique s'adressant à la science. La métaphysique ne dissipe l'illusion réaliste dont se nourrit la science qu'en rendant la connaissance pleinement consciente de soi. La réflexion projette un jet de lumière sur les espaces obscurs où le désir irréfléchi de connaître relègue l'objet inaccessible, et, dans cette clarté soudaine, l'esprit vivant s'aperçoit qu'il est seul à les remplir et à les animer.

III. — Le véritable esprit métaphysique et la notion du Savoir.

La signification positive de l'idéalisme absolu se résumera de la manière suivante : la recherche du réel est le réel lui-même ; la pensée enveloppe et constitue l'universalité de l'être ; puisqu'il est impossible que la pensée se nie absolument, sa négation relative, dans la recherche orientée vers l'extériorité et l'objectivité, n'est qu'un instrument de variété et de progrès, et elle se concilie tôt ou tard, à un degré de la réflexion supérieur à celui où elle a pris naissance, avec une affirmation confirmant l'unité de l'être et son identité avec l'unité du Savoir.

Que la réalité objective, en dernière analyse, soit la science elle-même, ou, plus exactement, soit ce que nous nommerons le *Savoir,* c'est-à-dire l'ensemble de la connaissance, tant empirique qu'*a priori,* tant immédiate que réfléchie, c'est ce qui n'a jamais été accordé par aucune philosophie seconde, par aucun idéalisme incomplet. Cette thèse, en effet, est le corollaire de l'idéalisme absolu tel qu'il se déduit du principe de l'être nécessaire ; elle est le corollaire de la négation de la réalité distincte de l'affirmation de l'être comme idée de l'être ; or nous avons vu que les idéalismes incomplets s'arrêtent à mi-chemin sur la voie de cette négation, et, qu'à un certain moment du progrès dialectique, ils abandonnent

la méthode qui y conduit sûrement pour retomber dans les contradictions plus ou moins déguisées de sens commun. Si le lecteur a pris la peine de nous suivre jusqu'ici, l'apparence paradoxale de la thèse aura disparu devant lés arguments accumulés au cours des précédents chapitres, et il ne s'étonnera pas qu'après avoir réfuté tour à tour les dogmes de la réalité des corps, de la matière, de la conscience sensible et du sujet personnel, la dialectique idéaliste finalement se résolve dans un réalisme intégral où toute idée de l'objet prend la place de l'objet, quel qu'il soit.

Le lecteur averti ne tombera pas non plus dans une autre méprise : il comprendra que la doctrine exposée présentement n'a pas pour but de jouer avec les concepts, comme c'est trop souvent le cas en matière de systèmes philosophiques, ni de substituer simplement une entité — ou un mot — plus heureusement choisie, mieux appropriée aux besoins de la cause, aux entités et aux mots classiques des principales métaphysiques encore en faveur. Il comprendra le sens véritable et profond de l'idéalisme absolu, dans la mesure où il le repensera pour son propre compte, où il fera de la dialectique vivante, où il ne se contentera pas de suivre à la surface l'enchaînement des idées, où il entrera ξὺν ὅλῃ ψυχῇ dans la vie scientifique et dans la méditation réflexive. Si cette doctrine n'est pas une méthode de vie spirituelle, si elle n'est pas pratiquée et réalisée dans la pensée du lecteur, elle n'est qu'une vaine logomachie ; elle n'a de valeur qu'autant qu'elle est un mode et un principe d'action, de la seule action, d'ailleurs, où l'inintelligible et l'absurde n'ait point place : la pensée agissant comme conscience de soi et se pensant elle-même aussitôt créée.

Que la compréhension de l'idéalisme absolu exige une participation effective à la réflexion qui y mène et, pour ainsi dire, une recréation personnelle du mouvement dialectique, il n'y a pas lieu d'en être surpris. Que l'on songe à l'état d'esprit nécessaire à la moindre des découvertes scientifiques, à l'application soutenue, à l'effort vers le monoidéisme de l'attention volontaire qu'implique tout progrès du Savoir dans n'importe quel ordre. Chaque science comporte sa mentalité particulière ; il y a un état d'esprit du géomètre, un état d'esprit du physicien, un état d'esprit du biologiste, c'est-à-dire une organisation des facultés intellectuelles, bien plus, un équilibre de la sensibilité, de l'entendement et de

la volonté, propre au développement des divers systèmes d'idées et créant le milieu le plus propice à l'éclosion des éléments qui les enrichissent et les fécondent. La réflexion philosophique n'est pas soustraite à ces conditions organiques qui président au progrès des sciences particulières et en l'absence desquelles ces sciences se stériliseraient en des rites inefficaces et automatiques, dont leurs adeptes eux-mêmes auraient bientôt perdu le sens. La métaphysique n'échappe pas à la loi, jadis formulée, qui dit que la lettre tue et que l'esprit seul vivifie ; elle veut, elle aussi, et plus que toute autre discipline, parce qu'elle a l'ambition d'embrasser l'infinie complexité de la vie spirituelle, une participation qui la réalise dans les intelligences et même dans les cœurs, et qui polarise vers une direction unique, vers la conscience de plus en plus claire et de plus en plus réfléchie, le faisceau tout entier des idées, des sentiments et des vouloirs chez chacun de ses disciples.

Si la métaphysique, de nos jours, a tant perdu de son crédit, alors que grandissait le prestige des sciences dites positives, n'est-ce pas en partie au dilettantisme de ceux qui la cultivent qu'il faudrait l'imputer? Le savant, l'inventeur de vérités positives, est tout pénétré de l'importance de sa mission et de la majesté de son sacerdoce ; il est, selon ses aptitudes, la géométrie ou la physique incarnées et manifestées à tous, et il se garderait bien, comme d'un suicide, de douter de l'excellence de son activité, de la sûreté de sa méthode, de la vérité de l'univers qu'il porte en lui. Le physicien se meut dans une atmosphère plus subtile, plus ouverte aux vents du doute, au courant des restrictions et des incertitudes. Mais l'esprit d'examen, qui naît avec la réflexion, le scepticisme fécond qui se fait pressentir avec la réfutation des *credo* du sens commun et de la science immédiate, ne sont pas des attitudes que l'on puisse prendre à la légère, utiliser quand il y a lieu, quitte à les oublier l'instant d'après. Ce sont, avant tout, des tendances à l'affirmation du vrai, des aspirations vers un état de certitude plus haute et plus décisive, qui n'affranchissent l'esprit qu'en le systématisant plus fortement et sur une plus grande étendue. Si la métaphysique est la science des sciences, la science suprême, le métaphysicien doit être, *a fortiori,* ce que sont le géomètre, l'astronome, le physicien, le chimiste, le naturaliste, chacun dans sa sphère : une manifestation vivante de l'harmonieuse

organisation des idées dans une finalité sans cesse présente, un enseignement permanent par l'exemple et par le fait de vérités qui ne mériteront ce nom que parce qu'elles seront fécondes, agissantes, et partout susceptibles de se révéler dans leurs applications à la pratique, ainsi qu'il en est des vérités positives. La pratique, pour les sciences positives, est le domaine du sens commun, agrandi en même temps que les besoins d'une vie sociale plus intense et plus complexe ; les applications des sciences sont les sciences elles-mêmes participant à l'action humaine sous ses diverses modalités. Vis-à-vis de la métaphysique, le domaine pratique est la conscience scientifique, en tant qu'elle est pour elle-même une action et une fin. Le philosophe, par conséquent, sera celui qui se placera devant les affirmations de la science comme le savant se place devant les événements et les faits, qui évitera la contradiction, qui recherchera l'unité et la nécessité logiques dans la reconstruction du monde des idées scientifiques, ainsi que font le géomètre et le physicien à l'égard du monde de l'étendue et des phénomènes sensibles. Il y a une compréhension vulgaire de l'Univers, une vision confuse des choses, néanmoins suffisante à la plupart des actes de la vie courante ; c'est le sens commun, toujours incertain et contradictoire, comme l'est encore la vie individuelle, et collective du plus grand nombre des hommes et des nations. Parmi ces idées, à demi existantes, à demi vraies, fantômes de la réalité plutôt que réalités véritables, une sélection s'est opérée ; le sens de la vérité s'est affiné, l'affirmation est devenue plus précise, la contradiction plus impérieuse, les lois logiques sont sorties des limbes où elles préexistaient à l'état d'obscurs instincts, et l'esprit scientifique a pris naissance et a développé ses virtualités multiples. Que l'on conçoive une nouvelle sélection, s'effectuant dans le même sens au sein des idées scientifiques, et l'on aura une notion de l'esprit métaphysique, tel qu'il peut seul subsister aujourd'hui, concurremment avec l'esprit positif, et tel qu'il est appelé à se développer dorénavant. Avec la réflexion le besoin d'unité reçoit satisfaction ; dans la réflexion les lois logiques cessent d'être des formes abstraites que remplit un concret d'essence hétérogène à leur nature, des règles se pliant à une nécessité qui ne vient pas d'elles ; elles deviennent les lois mêmes de l'être, et les contingences du devenir, c'est-à-dire les nécessités extérieures à la nécessité

logique antérieurement affirmée par l'esprit scientifique, se réintègrent dans les cadres d'une logique plus vaste, comme étant les expressions de conditions d'intelligibilité qu'un savoir plus complet identifiera avec ses propres lois et légitimera par des raisons immanentes à sa nécessité intérieure.

Ceci explique, chemin faisant, la rareté du véritable esprit métaphysique ; il est à l'esprit scientifique ce que celui-ci est au sens commun, par conséquent une exception entre des exceptions. Aujourd'hui encore, l'esprit métaphysique n'est trop souvent qu'un compromis entre l'esprit positif et le vieil esprit théologique. La métaphysique, ainsi entendue, côtoie la science ; elle lui emprunte des éléments de rajeunissement et de progrès, mais elle ne l'assimile pas et elle ne la fait pas sienne ; elle ne dépasse pas alors la portée d'un roman ou d'un poème sur la Nature, elle n'est jamais qu'un *de Natura rerum,* revisé et mis au courant du savoir positif. C'est contre cette métaphysique qu'Auguste Comte s'est élevé avec tant de force, et il faut avouer que les métaphysiciens de son époque lui ont donné raison par leur obstination à méconnaître le rôle moderne de la philosophie et son rang légitime dans la hiérarchie du Savoir. Les métaphysiques modernes sont pour la plupart, à l'exception évidemment du matérialisme classique (dont les adeptes diminuent de jour en jour), ce que nous avons appelé des idéalismes incomplets. Le père du criticisme, lui-même, est retombé dans les erreurs dont il voulait se libérer, lorsqu'il a imaginé le primat de la raison pratique, afin de sauvegarder les intérêts de la religion et les croyances théologiques de ses contemporains. Seul, l'idéalisme absolu, qui va jusqu'au bout de la dialectique née avec la réflexion, armé, d'une part, du principe de non-contradiction en ce qui concerne la critique des systèmes, appuyé, d'autre part, sur le principe même de la réflexion, en ce qui concerne l'établissement d'une base proprement métaphysique, peut prétendre à dépasser la science positive, parce qu'il aspire à la juger et à la comprendre dans son intégralité, parce qu'elle est pour lui l'objet unique et infini, la suprême réalité objective, subsistant après la négation des autres objets immédiats ou médiats.

Dépasser la science positive, ce n'est donc pas la nier, mais bien au contraire l'affirmer plus largement et lui donner la consécration de la réflexion, alors qu'elle-même ne

prétend pas au delà de l'investiture qu'elle reçoit de l'expérience. L'idéalisme absolu, tel que nous l'avons exposé sous le nom d'idéalisme logique, conduit à ce résultat en interprétant l'expérience par rapport à la science, en montrant que la donnée empirique n'est logiquement explicable et ne remplit son office que par rapport aux systèmes qu'elle modifie, féconde et vivifie ; que l'expérience ne se laisse exprimer qu'en fonction de la science à laquelle elle sert d'instrument de progrès, de même que chaque science ne s'explicite qu'en fonction de son expérience propre ; qu'il y a, par suite, une véritable réciprocité entre les deux aspects de la science : son être fixé, c'est-à-dire le système statique des idées affirmées, et son devenir, c'est-à-dire le système dynamique du rythme expérimental, des idées en voie d'affirmation. La métaphysique définie par la réflexion ne saurait entrer en conflit avec la science. Ce qu'elle nie, ce qu'elle réfute, ce ne sont pas les vérités positives, les jugements fondés sur l'expérience et sur le raisonnement, mais la signification extra-scientifique, hyper-empirique, que leur attribuent une métaphysique surannée et une ontologie qui en est restée aux croyances du sens commun. La vérité positive est à double fin ; elle est pour soi et elle est aussi pour un non-soi ; elle a un sens immanent et un sens transcendant. L'idéalisme absolu respecte le premier et s'attaque seulement au second. La méthode expérimentale suppose une conception réaliste de la connaissance. Sans la croyance à l'existence des objets de l'expérience, existant indépendamment de cette croyance, point d'expérience possible. Mais la question est de savoir si cette croyance n'est pas conditionnée réciproquement par le système des affirmations au milieu desquelles elle exprime la possibilité du changement et la cause du progrès, et si, transportée hors de son milieu, comme c'est le cas chaque fois qu'on l'interprète ontologiquement, elle ne perd pas *ipso facto* et sa valeur au point de vue de la science et sa raison d'être au point de vue de la métaphysique. Nous avons vu comment la dialectique idéaliste résout la question. Dans l'expérience, nous avons appris à reconnaître la phénoménalité de la science, la marque qu'y impriment les catégories d'espace et de temps, le caractère d'être en devenir, conséquence de son infinité même. L'idéalisme absolu réclame par conséquent que l'on fasse table rase de toutes les théories de la connaissance qui ne

considéreraient pas l'expérience comme le *phénomène* de la science et qui persisteraient à l'interpréter en la rapportant à des points fixes, à des limites ontologiques, telles qu'un sujet transcendant et un objet non moins transcendant. Autrement dit, les jugements scientifiques sont inattaquables du moment qu'ils se rapportent les uns aux autres, à un point de vue strictement relativiste ; or l'idéalisme absolu n'altère en rien la vérité qu'ils tiennent de leurs relations mutuelles, puisqu'il les considère comme la *donnée* constituant le concret, et qu'il leur applique l'analyse réflexive, non pour en modifier le contenu relativiste, mais pour en extirper les dernières survivances des idées touchant une réalité métaphysique qui serait donnée avant eux, qui les conditionnerait et qui les déterminerait. Selon l'idéalisme absolu, le sens transcendant des vérités positives consistera précisément en cette objectivité irréductible et unique qu'il leur attribue. Le *non-soi* auquel nous admettrons qu'on puisse encore les rapporter sera donc la totalité des existences logiques, l'universalité du Savoir. Les sciences sont les degrés de la pensée universelle et une ; elles sont aussi les orientations et les modalités du Savoir. Le sujet transcendant auquel nous les rattachons ainsi, par le lien logique de prédicat à substance, n'est pas une entité susceptible d'une détermination en dehors du Savoir ; il est d'abord l'être nécessaire, posé dès le début de l'affirmation et affirmé comme nécessaire à l'origine de la réflexion. L'être nécessaire est identique à la pensée, en tant qu'il se réfléchit sur soi à l'infini ; il est identique au Savoir, en tant qu'il se diversifie par ses modes et qu'il se produit alors sous l'aspect d'un progrès illimité.

IV. — Ce qu'il faut entendre par « réalisme du Savoir ».

Définir le réel par le devenir de son idée et l'identifier avec ce devenir même, c'est, corrélativement, élargir la signification de l'idée, sortir du réduit étroit des déterminations où l'enferme la psychologie. L'idée cesse d'être une *chose* parmi d'autres choses, une existence parmi des existences d'une autre nature et d'un autre ordre ; elle est la raison des choses et la totalité des existences ; elle se différencie par rapport à soi et elle ne s'oppose qu'à soi. Elle

n'est pas seulement l'idée de tous les objets possibles ; elle est inversement l'objet de toutes les idées possibles. En particulier, elle est l'existence achevée, épuisée, l'affirmation posée devant la réflexion, et elle est, à un autre point de vue, l'existence inachevée, inépuisée, l'affirmation incluse en puissance dans la négation. Comme existence donnée, elle est le concept, le produit de la pensée ; comme existence inépuisée, comme progrès, elle est l'activité mentale, la fonction indécomposable où se résument tous les rapports de sujet à objet. La dualité de l'être et du devenir, du passé et du futur dans tout progrès, est intérieure à l'idée, de même que la distinction entre l'idée et l'objet n'est qu'un moment de l'idée en tant que réflexion.

Il n'est pas inutile de rappeler ici ces résultats, déjà déduits plus haut (voir chap. IV), afin de prévenir les méprises possibles touchant l'aspect sous lequel nous exposons en dernier lieu l'idéalisme logique. De même que cette doctrine, dans sa déduction abstraite, ne doit pas être confondue avec le *nominalisme,* qui est une théorie psychologique, et qui suppose que, l'idée se réduisant à un vocable, son objet est par cela même une réalité extrinsèque ; de même, le *réalisme* du Savoir, côté concret de l'idéalisme absolu d'abord présenté par son côté abstrait, n'a rien de commun avec la doctrine, célèbre au moyen âge, connue sous le nom de *réalisme des universaux*. Celle-ci appartient à la psychologie ; elle est une solution ontologique du problème des idées générales ; elle répond à la question très particulière et très précise qui se pose sur la nature de l'idéation et de ses produits. La fin que nous poursuivons ici est autre et dépasse le but des explications psychologiques. Le problème de la nature des concepts se pose en psychologie, la connaissance étant envisagée comme un rapport entre deux termes absolus et antithétiques, l'esprit qui connaît et la réalité à connaître. Ce point de vue, l'impulsion du mouvement dialectique nous invite à le laisser en arrière. Faute d'expressions plus appropriées, nous avons dû nous contenter du mot *idée* pour dénommer l'élément constituant tant statique que dynamique du Savoir, bien que, dans l'acception commune, l'idée désigne plutôt le *caput mortuum* du jugement scientifique que son principe de vie et d'action. Réaliser les idées scientifiques et leur concéder cette réalité que nous refusons à leurs objets immédiats, ce n'est nullement — et le lecteur

qui aura refait pour son compte la dialectique idéaliste ne s'y trompera pas — transposer d'un degré de la réflexion les croyances du sens commun et de la science immédiate, car le progrès serait nul, et l'on n'aurait fait que piétiner sur place. C'est, tout différemment, mettre en relief la conséquence inévitable et dernière de l'idéalisme, à savoir que les objets proposés à la recherche scientifique ne sont pas séparables de cette recherche, que l'affirmation de leur existence est l'affirmation même des jugements qui les posent, les définissent, les déterminent et les légitiment, qu'ils n'ont aucune existence extra-scientifique — ou métaphysique — qu'ils sont pour la science et par elle, et qu'en dernière analyse la réflexion résout leur nature et ses éléments constituants en modalités purement logiques, qui sont les moments de l'idée active, se donnant à soi l'être, le mouvement et la vie.

V. — Transformation corrélative de la notion de vérité.

Maintenant qu'il ne subsiste plus d'équivoque — nous l'espérons du moins après les commentaires ci-dessus — sur ce que nous nommons *réalisme du Savoir* (afin d'indiquer le sens dans lequel l'idéalisme logique entend la réalité concrète), essayons de répondre à une autre question capitale, inévitable pierre de touche des systèmes idéalistes : comment le problème classique de la certitude se pose dans cette doctrine, et si cette doctrine est conciliable avec une opposition radicale entre la vérité et l'erreur.

Nous rappelions plus haut la définition classique de la vérité : accord de la pensée avec son objet. Il semble d'abord que la vérité ainsi entendue soit subordonnée à une distinction absolue de l'idée et de l'objet. Si la pensée est seule vis-à-vis de soi, si l'objet n'est que l'idée à un moment négatif, la vérité n'est plus le but fixe et immuable que se propose le Savoir, elle est un équilibre mobile et changeant, elle est aujourd'hui et cessera d'être demain, elle n'est aussi qu'un devenir, c'est-à-dire un compromis équivoque, un intermédiaire fugace entre l'être et le non-être. Le scepticisme serait alors la conclusion pratique de l'idéalisme absolu.

La première partie de cette objection a un fondement sérieux. La conception du jugement vrai, selon l'idéalisme

absolu, n'est plus celle d'aucun réalisme, et la notion de vérité qui en découle s'écarte beaucoup de ce que tour à tour le sens commun, la science immédiate, la métaphysique encore embrumée de théologie entendent par ce mot. La conception du jugement vrai — et il s'agit ici de la vérité synthétique, de celle-là même qui se *découvre* par l'expérience, qui enrichit la science en la transformant sans cesse et en lui ouvrant des horizons toujours nouveaux — change forcément avec la signification du jugement touchant l'existence. Et si l'on admet avec nous qu'il n'y a dans l'existence, quelle qu'elle soit, affirmée par le jugement synthétique aucune réalité en dehors du système même où le jugement prend une signification précise, auquel il s'adapte, et sur lequel il réagit en s'y insérant, on se verra contraint par nécessité logique de renoncer à l'acception commune, suivant laquelle *le jugement vrai est celui qui exprime la nature des choses,* leur manière d'être en soi, puisqu'on a dû renoncer à la notion de la chose que cette interprétation suppose. La nature des choses n'existe pas pour nous en dehors de la science; l'existence en général est immanente et consubstantielle au Savoir. Par conséquent, la vérité scientifique doit être désormais comprise, non seulement comme l'accord avec le sujet d'un objet dont l'être, selon l'idéalisme critique, n'est donné que par le sujet, mais bien plus encore comme exprimant la conformité de la partie avec le tout dans un ensemble essentiellement mobile, inachevé, infini. Avec l'idéalisme critique, on a abandonné l'espoir de connaître la chose en soi, et le jugement vrai, cessant d'exprimer l'être de la chose en soi, s'est arrêté au phénomène; la vérité scientifique a été interprétée dans cette doctrine comme s'appliquant à des rapports, au rapport fondamental d'objet à sujet, et aux rapports des objets entre eux sous la condition formelle du premier. L'idéalisme absolu nie la chose en soi, c'est-à-dire l'existence du substrat de l'apparence, et nie par suite aussi le phénomène en tant qu'existence de cette apparence; l'apparence de ce qui n'existe pas n'existant pas non plus.

Par conséquent, ce qu'il faut entendre par *accord de la pensée avec son objet* dans le jugement synthétique fondé sur l'expérience, c'est l'accord de l'acte avec la puissance, la conformité de la pensée qui se réalise avec la pensée réalisée, l'harmonie à laquelle aboutit le conflit du nouveau avec

l'ancien, la synthèse en laquelle se résout l'antithèse qui marque les commencements, les différenciations de l'être, et sans laquelle la science ne progresserait pas. L'idéalisme logique a montré que la distinction entre l'idée et son objet est toujours relative à un degré de la réflexion, qu'elle n'est jamais absolue. Et il s'en suit que l'affirmation d'un objet, en tant que pur objet, n'est jamais définitive. La notion classique de vérité perd donc ainsi son point d'appui le plus solide.

Mais de même que ni le relativisme kantien, ni le phénoménisme post-kantien n'ont supprimé la distinction entre la vérité et l'erreur et en ont seulement transformé le sens, de même l'idéalisme absolu ne fait qu'apporter une notion de la vérité scientifique moins témérairement audacieuse et plus respectueuse des exigences de la réflexion philosophique. La science fait le triage du vrai et le sépare du faux : le faux est ce qui la nie, le vrai, ce qui l'affirme, et cette seule considération suffirait pour l'instant à défendre contre l'accusation de scepticisme une doctrine qui fait de la recherche du vrai et de la suppression de l'erreur dans tout ordre d'affirmations l'unique et suprême réalité.

Il ne serait, d'ailleurs, pas difficile de montrer que la notion commune de la vérité, posée en soi, indépendamment de la pensée qui la cherche et qui la fait en la découvrant, est liée à l'illusion réaliste, et que, dès lors, réduire l'idée du vrai à cette notion commune, c'est favoriser les entreprises du scepticisme et aller à l'encontre de l'intention dogmatique, qui a toujours été de subsumer la catégorie de réalité à celle de vérité. Si l'on considère, en effet, le jugement synthétique et la signification qu'on lui attribue lorsqu'on dit qu'il est un jugement vrai, on s'aperçoit que la propriété *d'être vrai* coïncide avec la propriété d'exprimer la réalité de l'être. Que l'on énonce une certaine propriété d'une chose existante, un événement ou un fait, une manière d'être ou une loi, le jugement qui l'énonce est vrai dans la mesure où la propriété et la chose qui la possède, l'événement ou le fait, la manière d'être ou la loi, sont doués de l'existence réelle, ou bien s'appliquent à des existences réelles, dont la réalité est donnée dans l'objet du jugement. Une hallucination me fait voir un corps là où il n'y a que le vide, je formule un jugement touchant l'existence de cette image, le jugement est faux, et sa fausseté est ici rigoureusement synonyme de la non-réalité de

son objet. De même pour tous les jugements du sens commun, dictés par la perception ; dire qu'ils sont vrais équivaut à dire que leur objet est réel, s'il est un événement ou une existence, ou qu'il est une manière d'être du réel, s'il est un rapport ou une qualité. Pour ce qui est des jugements scientifiques, leur vérité est plus riche en intelligibilité, mais, en son fond, leur signification s'identifie encore avec la réalité. Dire que la loi de l'attraction universelle est vraie, c'est d'abord se figurer l'univers rempli de corps matériels qui s'attirent mutuellement suivant le mode indiqué. C'est ainsi que la vérité de cette loi sera comprise par l'élève auquel le maître l'enseignera ; c'est le sens qu'elle gardera dans l'entendement du physicien non philosophe. Avec un grain d'esprit critique en plus, le savant rectifiera l'énoncé et dira que les phénomènes astronomiques se produisent *comme si* les corps célestes s'attiraient suivant cette loi. « Comme si » est une première restriction imposée par la réflexion au réalisme vulgaire ; mais cette réserve prudente ne supprimera pas la croyance à la réalité des corps dans l'espace, ni la croyance à une certaine constance réelle dans leurs rapports de position, équivalant, par ses conséquences à l'égard des mouvements relatifs des corps, au mode d'action réelle exprimé d'abord par la loi. Si on va jusqu'au bout, le contenu de réalité du jugement se raréfiera de plus en plus, mais sans s'éliminer complètement. Même si l'on adopte la thèse de la subjectivité de l'espace et des qualités matérielles, on ne s'abstiendra pas de penser qu'il existe hors du moi, et *hors de tous les mois,* quelque chose qui règle les perceptions pour aboutir à l'effet prévu et déterminé par la loi, et ce quelque chose, qui fonde la vérité de la loi, sera pour tous les idéalistes « incomplets » une manière d'être du réel, sinon le réel lui-même : le réel lui-même, pour l'idéaliste empirique ; la manière d'être du réel (représenté par les sujets multiples des perceptions), pour l'idéaliste monadiste, etc. Pour nous, qui nions ces dernières affirmations résiduelles de la chose, ces derniers vestiges du fantôme du réel, la vérité de la loi consistera dans l'accord des jugements qui l'énoncent et où elle intervient, et des raisonnements qui l'invoquent, avec le système entier des jugement astronomiques et physico-mécaniques. De son contenu primitif de réalité, nous ne conserverons plus rien dans l'acception métaphysique de la loi; elle sera un centre logique de synthèse, un point fixe dans

le mouvement des concepts scientifiques, un moyen de les coordonner en un équilibre relatif et mobile, incessamment compromis et incessamment rétabli, une *invariance,* grâce à laquelle l'harmonie des concepts se fait plus complète et la contradiction entre les jugements se trouve reculée à des limites plus lointaines.

L'accord de la pensée avec son objet est, selon l'idéalisme absolu, l'accord de la pensée avec elle-même. Pour qui conçoit la pensée à la manière réaliste, comme une chose, dont l'identité avec soi est entièrement donnée, non seulement actuellement réalisée, mais même réalisée de toute éternité, cette définition paraîtra dénuée de sens : la question d'un accord ne se pose pas, pas plus que celle d'un désaccord, et l'idéalisme absolu semble devoir exclure aussi bien la possibilité du vrai que celle du faux. La chose, en effet, est identique avec soi, sa nature est ce qu'elle est, et elle n'est ni vraie, ni fausse. De là, la nécessité qui contraint le réalisme dualistique à décréter une séparation radicale de la pensée et de son objet, et à penser l'objet comme la chose donnée, sans tenir compte de l'idée, comme *une matière* par son existence en soi, et comme une *forme* par sa propriété logique d'être le cadre d'une possibilité, d'être l'objet de plusieurs idées possibles, les unes adéquates, les autres inadéquates, les unes vraies, les autres fausses. Aussi le réalisme dualistique est-il corrélatif d'une notion du jugement vrai qui en altère toujours plus ou moins le caractère essentiel, celui d'être le mode de pensée qui satisfait le plus pleinement le besoin de liberté qu'éprouve l'être pensant. La vérité, au sens réaliste, est ce qui s'impose par une nécessité extérieure à l'effort tout intérieur vers l'intelligibilité. Et nous venons de voir pourquoi : parce que la vérité définie par l'objet est la vérité mise dans l'objet, c'est-à-dire la propre réalité de l'objet en soi, c'est-à-dire, en somme, la négation du principe qui engendre l'idée même de vérité, parce qu'il pose en même temps l'idée d'erreur, et qui en affirmant la liberté du jugement, proclame par là ce qu'il y a de plus profond dans l'idée de vérité : la recherche, la lutte, l'effort.

VI. — La rupture avec la tradition du sens commun n'est pas une concession au scepticisme.

S'il est exact que l'idéalisme absolu transforme la notion

statique de vérité en une notion *dynamique* et *fluente*, il ne l'est pas que cette notion nouvelle ne laisse plus sous l'analyse aucun résidu stable, qu'elle s'émiette à l'infini dans les vicissitudes d'un devenir infini et qu'elle se réduise à un idéal inaccessible, dont la possession serait toujours désirée et ne serait jamais obtenue, ce qui pratiquement équivaudrait à la déclarer chimérique et à donner raison au scepticisme. C'est ce qu'il nous reste maintenant à montrer.

On a vu ce qu'il se dissimule de contradiction dans la notion de la vérité définie par un rapport entre deux termes irréductibles. Si, d'une part, l'idéalisme accepte le reproche qu'on lui fait de rompre avec cette tradition du sens commun, il est, d'autre part, en droit de renvoyer au réalisme l'accusation de favoriser les menées du scepticisme ; car toute définition du vrai par le réel est *a priori* boiteuse et contradictoire, comme l'est toute définition d'une catégorie par une autre. Nous n'avons, d'ailleurs, envisagé jusqu'ici que la vérité synthétique ; or il y a des jugements analytiques et qui sont vrais. La vérité analytique est-elle de nature foncièrement différente de la vérité synthétique ? Une conciliation est-elle possible, une assimilation peut-elle être présumée entre les deux espèces de vérités ? Dans l'hypothèse réaliste, la réponse est immédiate, et elle est négative. Si la vérité synthétique est la conformité de la pensée à un objet inengendré d'elle, la vérité synthétique n'a rien de commun avec la vérité analytique. La conclusion d'un syllogisme et la découverte d'une loi naturelle sont deux modes absolument distincts de l'activité pensante, entre lesquels il n'y a pas à tenter de rapprochement. La vérité n'est pas une, mais double ; elle est à deux faces, elle a deux aspects qui l'expriment chacun à sa manière complètement et qui ne coïncideront jamais, à quelque degré de la réflexion que l'on se place. Constatation tout à l'avantage du scepticisme, car si l'idée de vérité renferme une opposition aussi radicale entre deux modes totalement incompatibles, elle n'est pas une idée simple, elle n'est pas une catégorie, et l'unité du Savoir est singulièrement compromise quand l'unité de sa fin essentielle est déclarée impossible.

Au point de vue de l'idéalisme absolu, le problème, au contraire, n'apparaît plus *a priori* insoluble. Entre les deux méthodes, déductive et inductive, qui se partagent l'exploration de l'être, l'existence du réel n'élève plus une bar-

rière infranchissable. Le contenu du jugement synthétique est une production logique comme le jugement analytique ; le jugement synthétique n'est *vrai* qu'à la condition d'entrer comme partie intégrante dans le système des notions qui constituent la science à un moment de son devenir ; l'affirmation du vrai est le résultat d'un travail auquel collaborent tous les éléments de la science, par lequel la science subsiste et se renouvelle tout à la fois. Sans doute, entre l'évidence parfaite du jugement analytique et l'imparfaite intelligibilité du jugement synthétique, entre la marche sûre et droite du raisonnement et les tâtonnements, les hésitations et les détours de l'investigation expérimentale, il y a des différences, des oppositions profondes et multiples ; vouloir les atténuer, dans l'état actuel de la philosophie, serait méconnaître la spécificité des catégories et les principes de la dialectique. Mais il n'y aurait rien d'absurde à supposer que ces différences et ces oppositions tiennent moins à la nature accomplie de l'esprit connaissant qu'à l'insuffisance des progrès qu'il a faits jusqu'ici, qu'elles sont plutôt une apparence qu'une réalité logique et que nous ne les jugerions pas irréductibles, si nous n'étions pas encore plongés dans l'obscurité du sens commun, asservis à sa routine, imbus de ses préjugés sur la réalité de l'objet et sur celle du sujet, du moi pensant individuel. En tout cas, si la science dans ses manifestations diverses est un devenir logique, si l'on doit la concevoir comme une génération par soi et comme une dialectique vivante, où le concret ne serait séparé de l'abstrait qu'à titre provisoire, en vertu d'exigences internes et contingentes vis-à-vis de la nécessité supérieure de l'être adéquat à l'idée, la vérité synthétique n'est pas *a priori* hétérogène essentiellement à la vérité analytique ; il n'est point illogique d'admettre que des notions intermédiaires pourraient naître, qui raccourciraient l'intervalle les séparant l'une de l'autre. Suppositions interdites, par hypothèse, au réalisme dualiste. L'idéalisme absolu laisse, au contraire, entrevoir la possibilité d'une conciliation entre les deux grands ordres de vérités scientifiques, d'une fusion des sciences de fait et des sciences du raisonnement en une unité supérieure du Savoir. Cette doctrine, par suite, conduit à une notion de la vérité positive, telle que la donne la science immédiate, plus cohérente et plus rationnelle, à tout prendre, plus conforme à l'idée du vrai, en tant que catégorie absolument *a priori*.

Mais un espoir est loin d'une démonstration, et il nous faut répondre à une autre objection capitale. Si le signe de la vérité synthétique est une harmonie interne, un équilibre et un accord entre les parties d'un système logique, comme le système logique est un devenir, comme sa cohérence est à chacun de ses progrès mise en question, que chacun de ses progrès est, en quelque sorte, un recommencement de la systématisation des idées, et comme, en dehors du système lui-même, aucun gage ne nous est donné de sa stabilité, ni de la réussite indéfiniment répétée de ses reconsolidations successives, comment pourra-t-on parler encore de certitude ? La vérité synthétique, arrachée au roc de l'objet absolu, déracinée de la catégorie de réalité, ne comporte plus de certitude. Le repos de la pensée, auquel aspire toute connaissance, n'est qu'un équilibre instable. Les sceptiques n'en demandent pas davantage, semble-t-il ; nous leur aurions donc tout accordé.

Sur ce point, n'hésitons pas à le reconnaître, l'idéalisme absolu exige une refonte totale des idées courantes, et nous avons déjà indiqué, au cours des discussions précédentes, dans quel sens la réforme doit être dirigée. Il n'y a pas de fondement de l'induction en dehors des idées organiques de la science inductive, parce que la raison du succès de la science fondée sur l'expérience est immanente et non transcendante ; elle ne se laisse pas isoler par l'analyse, ni réduire en formules simples ; cette raison, criterium de certitude, c'est la science tout entière qui nous la donne et qui l'exprime. Kant, ayant aperçu la difficulté inhérente au phénoménisme, imagine le système des catégories déduites de l'unité du « je pense », et il croit pouvoir fonder la certitude objective sur les conditions nécessaires imposées par l'entendement à l'objet de la connaissance. Au fond de cette séduisante théorie, il n'y a, croyons-nous, qu'une tautologie ; on nous montre que la science expérimentale ne peut pas ne pas réussir, parce que l'intelligence est constituée de telle manière qu'elle doit immanquablement réussir ; les lois physiques sont certaines, universelles et nécessaires parce qu'ainsi le réclame la constitution de l'esprit humain.

Le dogmatisme mettait son espoir dans les idées adéquates. Le criticisme se fie à un plan tracé à l'avance. L'espérance du dogmatisme est chimérique et recèle une contradiction. La confiance du criticisme ne repose sur rien. Il faut donc

renoncer à la certitude *a priori,* en matière de vérités synthétiques. Il faut avouer que touchant l'universalité et la nécessité des lois nous n'en saurons jamais plus que l'application des lois et le progrès des notions qui leur donnent une signification ne nous en apprendront. La constance du cours de la nature n'est ni une réalité en soi, ni une apparence bien fondée parce que nécessaire ; elle est *ce que signifient les propositions scientifiques,* le tissu logique de leur coexistence sans contradiction, dans la mesure et dans les limites où la coexistence s'affirme et où la contradiction est évitée. Cette conception de la vérité objective des jugements synthétiques ressemble par un côté à l'empirisme pur, en ce sens que l'idée de loi n'y implique aucune garantie transcendante contre un démenti possible. Non seulement nous ne sommes pas certains que telle loi physique, à présent acceptée pour vraie, ne sera pas demain reconnue fausse, mais même nous ne pouvons pas affirmer avec une certitude apodictique que la notion actuelle de loi physique en général ne subira pas plus tard d'importantes modifications. Mais tandis que l'attitude expectante est, pour l'empiriste pur, la conséquence de la superstition du fait, de la croyance à la toute-puissance de la réalité inintelligible et inintelligente et à la royauté absolue d'un hasard aveugle, qui serait la règle suprême des événements, notre doute, au contraire, est le résultat d'une confiance sans limites en la science, en tant qu'elle n'est et ne peut être transformée, corrigée que par elle-même. Nier l'existence d'un criterium transcendant de la vérité synthétique, ce n'est pas s'abandonner au scepticisme, c'est, au contraire, pour la raison, prendre mieux conscience de sa propre force. Le fondement de l'induction sera donc pour nous le réalisme même du Savoir, corollaire pratique de l'idéalisme absolu. Nous ne croyons pas à la possibilité de discerner d'une façon absolument définitive la vérité de l'erreur, dans l'ordre des sciences positives, ou systèmes particuliers de jugements touchant l'être mathématique, physique ou psychologique, précisément parce que nous nous refusons à admettre qu'un jugement particulier, touchant un être fini, puisse enfermer la vérité absolue. Par contre, chaque science étant une manifestation partielle et un moment de l'unique réalité, qui est le Savoir dans son intégralité, les harmonies qui en expriment ce que nous appelons des vérités particulières ou des aperçus sur la vraie nature des choses, participent dès lors de cette unique

réalité — non par le moyen d'un objet illusoire, mais par leur existence logique. — Nous ignorons si les vérités synthétiques seront toujours les mêmes, c'est-à-dire si leur signification ne changera pas ; mais ce que nous savons, avec une entière certitude, c'est que leur négation ne sera possible que par une affirmation plus large et plus haute, plus cohérente, plus intelligible et partant plus vraie. Le réalisme du Savoir s'accorde donc ici avec une sorte de probabilisme scientifique, qui n'est pas le scepticisme, mais qui est le résidu, purifié par la réflexion, du doute méthodique, auquel la philosophie est redevable de ses progrès les plus sérieux et les plus marquants. Autrement dit, la vérité du jugement synthétique est une vérité *d'attente* ; la croyance aux lois est au fond la croyance à la solidarité et à l'implication progressives des jugements susceptibles de se développer en systèmes exempts de contradiction ; l'esprit humain est capable de scruter l'Univers et d'en pénétrer les secrets : ceci, métaphysiquement parlant, veut dire que la pensée, en se réalisant pour soi dans le Savoir, ne se propose pas une fin qui serait sa négation, mais qu'elle tend à s'affirmer de plus en plus complètement, comme identification de l'être affirmé et de l'affirmation, comme synthèse de l'unité formelle de sa fonction (en tant que connaissance) avec la diversité matérielle de son être (en tant que devenir).

La croyance à la possibilité de la science ne se fonde pas sur une théorie abstraite de la science, parallèle à la science, sur des principes *a priori* plus ou moins généraux, sur des hypothèses plus ou moins plausibles, sur une divination plus ou moins heureuse, ni sur aucune prescience de la science ; elle se fait et elle se fortifie par la réflexion, qui constate que seul le jugement corrige le jugement, que seule l'idée plus vraie et plus cohérente remplace l'idée moins vraie et moins cohérente, que la négation d'une vérité scientifique n'est possible que dans la mesure où elle est elle-même une assertion — c'est-à-dire une vérité — scientifique. La question métaphysique de la possibilité de la science n'est qu'une affirmation plus réfléchie de sa réalité. La poser, c'est déjà la résoudre par l'affirmative ; car c'est admettre qu'il y a du moins une science réelle, partant possible, s'il y a une apparence de science, et qu'il y a au moins une méthode permettant de discerner le vrai d'avec le faux, et par suite, un progrès vers le vrai.

VII. — Justification de la spécificité des vérités scientifiques au regard de la notion métaphysique de vérité.

Nous venons de définir la vérité par l'accord logique, par l'harmonie des idées, et nous avons implicitement assigné, ce faisant, une fin unique aux réalisations du Savoir, une fin qui serait l'adéquation parfaite de l'idée à son objet, qui serait l'unité souveraine de la pensée embrassant en un même acte de possession créatrice sa forme logique et le contenu qu'elle lui donne. Or cette conception de la vérité métaphysique n'est-elle pas en contradiction avec ce que nous avons dit plus haut de la vérité scientifique?

L'essence générique du vrai en soi n'est-elle pas incompatible avec la nature spécifique du vrai dans les sciences particulières? N'y a-t-il pas opposition entre une théorie de l'idée vraie, qui semble au premier abord indépendante de la signification propre, intrinsèque de l'idée, et la théorie, précédemment esquissée, de la spécificité des sciences, de l'immanence de la vérité scientifique et de l'irréductibilité des raisons qui, à l'intérieur des divers systèmes d'affirmations de l'être, font la séparation du vrai d'avec le faux?

Loin d'être contredite par la définition idéaliste de la vérité métaphysique, la doctrine de l'immanence est la seule qui s'accorde avec elle. Le jugement d'expérience exprime la réalité de son objet. La réalité, selon l'opinion commune, c'est l'existence en soi, posée isolément et extérieurement, donnée indépendamment de *ce qui donne,* détachée du système logique auquel appartient le jugement qui l'affirme. L'opinion commune est avide d'absolu. Sous les formes mouvantes de la pensée en devenir, qu'elle confond à tort avec la conscience de la subjectivité, elle s'efforce de saisir l'être immuable, de toucher le sol fixe de l'existence en soi, dont l'essence serait l'objectivité pure, indifférente aux vicissitudes de l'idée, immobile dans le mouvement des jugements et des concepts qui la circonscrivent par des figures elles-mêmes mobiles et changeantes, qui s'en approchent de plus en plus sans l'atteindre jamais. Le sens commun fonde la vérité sur une croyance spontanée à un substrat transcendant. La connaissance irréfléchie tend à se dépasser et à sortir de soi, en attribuant à la croyance qui accompagne le jugement d'expérience une valeur distincte du jugement lui-

même comme idée et de l'expérience comme condition de l'idée. La croyance et le jugement qui l'exprime ne font qu'un, et il en est de même de l'objet de la croyance et de la signification du jugement. Or celle-ci est incontestablement relative au système d'idées préalablement donné, sans lequel le jugement ne saurait exister logiquement. Dans toute proposition synthétique touchant la connaissance du réel, l'idée nouvelle qui prend naissance n'acquiert droit de cité dans la science qu'en vertu d'une concordance, d'une parenté imprécisable, mais indéniable, avec les idées qui composent le système auquel elle va s'incorporer en apportant une vérité de plus. Dans cette combinaison du nouveau avec l'ancien, il n'y a pas simple addition, comme lorsqu'on ajoute une pierre à un tas déjà formé, mais un mouvement collectif, une redistribution de l'ensemble, où tout conspire à la création d'une forme plus riche, plus variée et plus complexe de vie logique. C'est pourquoi la distinction de l'objet du jugement nouveau d'avec les objets des jugements préalablement énoncés et tenus pour vrais ne peut être qu'une opposition logique, intérieure au système des jugements scientifiques, une sorte de point de repère auquel se rapporte le mouvement des idées, et par le moyen duquel la science, qui procède par jugements synthétiques, rend son progrès visible, son devenir intelligible. Mais l'opposition dont il s'agit n'a rien d'absolu, en ce sens qu'elle n'est fondée sur aucun principe dominant la science, transcendant aux affirmations dont l'harmonie la constitue. Si l'épithète *absolu* n'était pas désormais téméraire en philosophie, c'est à cette harmonie elle-même qu'elle s'appliquerait avec bien plus de convenance qu'à l'opposition du nouveau et de l'ancien dans le devenir logique. L'unité de la science enveloppe et dépasse infiniment le cadre où se déplace la diversité de ses objets. Elle est le tout qui non seulement explique la partie, mais encore qui l'engendre par la toute-puissance de sa réalité. Or le sens commun et la connaissance immédiate voient dans cette opposition un absolu, une différence dernière et irréductible, sans s'apercevoir qu'une telle démarcation, élevant entre l'objet et l'idée un mur impénétrable, serait l'arrêt du progrès, la paralysie de la science.

Vis-à-vis de la croyance à l'existence purement objective de la chose, sans lien de parenté avec le jugement qui la pose et qui l'affirme en la posant, la doctrine de l'imma-

nence soutient les droits de la pensée créatrice. Que dit-elle, en effet ? Que la signification des jugements synthétiques et de l'expérience est relative à un système d'idées, que l'expérience est un rythme *sui generis* de progrès, qu'elle exhibe la vie du système, qu'elle est à la science ce que la fonction est à l'organisme, et qu'il n'y a, par suite, ni explication à chercher de l'expérience en dehors de la fonction explicative remplie directement par l'expérience même dans le système où elle intervient, ni justification de la vérité synthétique dictée par l'expérience, par d'autres procédés que l'implication progressive des idées selon le mode expérimental, ainsi nommé pour le distinguer du mode déductif.

La tendance du sens commun est antiphilosophique et elle est aussi antiscientifique ; il n'y a pas deux manières, également vraies, d'affirmer le vrai, l'une qui serait philosophique, l'autre qui serait scientifique ; le Savoir est un. Elle est antiscientifique parce qu'elle vise à séparer la croyance à l'existence de la chose ou du fait de la vérité du jugement qui affirme l'existence de la chose ou du fait. Identifier la croyance à l'existence avec l'affirmation vraie c'est au contraire faire œuvre philosophique et aller contre la prétention du sens commun, qui voudrait faire dire aux jugements plus qu'ils ne disent, extraire une matière inintelligible du contenu qui les rend intelligibles, arriver par les idées à une négation absolue de l'idée.

VIII. — Le jugement métaphysique continue la réflexion commencée par le jugement psychologique.

Un premier et important progrès sur la notion commune de la science a été accompli par le relativisme psychologique, ou phénoménisme. La science empirique, nous dit-on, est limitée aux phénomènes ; elle ne franchit pas le cercle dans lequel le sujet pensant enferme l'objet, lui imprime ses formes intuitives et l'assujettit à ses catégories. A la réalité de la chose affirmée par l'esprit, le phénoménisme substitue la réalité d'une collaboration de la chose et de l'esprit. Chercher l'être par delà cette collaboration, vouloir pénétrer dans le domaine interdit où se font les conditions de cette collaboration, c'est chercher l'introuvable et vouloir l'impossible. Il n'y a de science que du phénomène, parce que la science présuppose donnée la collaboration de la chose et de

l'esprit, de l'intelligible et de l'intelligent, qui conditionnent le phénomène et qui le rendent possible. Ainsi s'évanouit la chimère de l'objectivité absolue. Objectivité devient synonyme de relativité, et relativité veut dire détermination par le sujet (suivant des formes générales, *a priori,* invariablement et universellement appliquées), de toute existence, *dans la mesure où elle est connaissable.*

Le point de vue phénoméniste montre l'œuvre de la réflexion. C'est une croyance spontanée à la réalité de l'objet du jugement qui faisait apparemment le jugement vrai, mais cette croyance s'ignorait. Réfléchie sur soi, elle se prend elle-même pour objet et elle cherche en soi sa raison d'être. La psychologie, comme science de ce qui affirme et de ce qui croit, de ce qui juge et de ce qui connaît, est fondée, et elle ouvre à la philosophie un monde nouveau. Poser les conditions psychologiques de la connaissance immédiate, ce n'est ni la nier, ni en aucune façon en contredire les affirmations dans la sphère où ces affirmations s'accordent les unes avec les autres et forment une unité cohérente, mais c'est créer une connaissance médiate, et appeler à l'existence logique un nouvel ordre de systématisations. A côté de la psychologie, la physique subsiste, et elle se développe selon sa modalité propre. L'univers qu'elle explore est réel dans la mesure où il est vrai, et il est vrai dans la mesure où les jugements dont il est l'objet forment un système où la diversité des significations n'exclut pas l'harmonie, où le devenir logique est compatible avec le maintien de l'unité et l'absence de contradiction. Mais ce que la psychologie, en particulier la psychologie de la physique, réfute et supprime, c'est la signification ontologique que le sens commun attribuait aux jugements physiques, c'est la croyance à une réalité indépendante de la vérité du jugement, de ses raisons d'exister logiquement, la croyance, enfin, à quelque chose de totalement étranger à l'esprit, où plus rien ne resterait de la nature génératrice de l'idée, c'est-à-dire de ce qui fait qu'il y a de l'affirmation, du jugement, de la croyance. Ainsi, le jugement psychologique, loin de s'inscrire en faux contre le jugement physique en tant qu'il est adéquat à l'expérience, le libère du réalisme vulgaire qui l'enveloppe dans une croyance dépassant l'expérience; il l'investit d'une autorité plus sûre, lui donne l'estampille d'une certitude plus positive parce qu'elle est plus rationnelle, plus immanente, plus autonome.

Le phénomène du monde extérieur est, pour l'accord de l'expérience et du raisonnement, un objet plus intelligible que la réalité transcendante du monde extérieur. Savoir *a priori* que les lois physiques sont les modes de l'existence phénoménale, ce n'est ni en restreindre la portée, ni en diminuer la valeur, ni en altérer la signification en tant qu'expressions vraies ; mais c'est en accentuer le caractère d'universalité, de nécessité, d'objectivité. Ce ne sont plus des démentis infligés au hasard par le caprice d'une nature elle-même aveugle, des ordres de la matière toute-puissante, péniblement épelés et répétés passivement par l'esprit ; ce sont des expressions variées d'une loi supérieure, plus générale et plus nécessaire, qui est le principe de causalité. La physique découvre les lois ; la psychologie découvre qu'il faut qu'il y ait des lois. La physique affirme l'être extérieur, intelligible par l'unité, sans cesse compromise, d'ailleurs, qu'elle tend à faire régner sur sa diversité. La psychologie, posant en principe qu'il n'y a d'objet que pour un sujet, démontre que l'affirmation de l'être extérieur, telle qu'elle se réalise dans les jugements physiques, en implique par avance l'intelligibilité ou la réduction progressive à de l'intelligible. Mais, comme nous l'avons déjà exposé en détail, cette anticipation psychologique de la connaissance physique ne la remplace pas ; elle appartient à une science qui se développera parallèlement à la première, sans que la méthode de celle-ci cesse d'être souveraine en sa sphère propre. Limiter au phénomène la connaissance du monde extérieur, c'est combattre l'illusion réaliste et rompre les attaches de la physique à une superstition qui n'est plus la science, et c'est en même temps, et par cela même, faire un pas vers la doctrine de l'immanence et de la spécificité, car si l'univers phénoménal est le seul univers connaissable, la vérité du jugement se mesurera dorénavant à l'intelligibilité du phénomène et n'aura plus son fondement hors de l'intelligible.

Une fois aiguillée sur la voie de la réflexion, la dialectique ne tarde pas à retrouver dans la psychologie, proposée comme unité dernière du Savoir, comme métaphysique et non comme science, les contradictions qui l'ont contrainte à abandonner le point de vue de la connaissance immédiate. Au jugement psychologique l'irréflexion ajoute une croyance non moins illusoire que celle dont la psychologie a montré l'inanité dans l'interprétation vulgaire du jugement physique ;

et l'irréflexion, en psychologie comme en physique, accompagne la tendance spontanée d'une science à se dépasser et à envahir le domaine entier du Savoir, à se réaliser par une affirmation dernière, adéquate à l'être infini, alors que son essence est de progresser dans le fini. Lorsque la psychologie fait de son objet la réalité absolue, elle retombe dans les mêmes errements que la physique. Pas plus que l'univers matériel, et pour les mêmes raisons, l'esprit, ou le monde des esprits, n'est transcendant aux affirmations qui lui donnent une signification ; il n'est pas plus en soi la raison de l'intelligibilité de l'entendement que l'univers matériel en soi n'est la raison de l'intelligibilité des phénomènes. Il est aussi illogique et contradictoire de vouloir fonder la vérité psychologique sur un accord entre l'esprit qui se connaît et l'esprit antérieur à la connaissance de soi que de définir la vérité physique par un accord entre l'esprit et la négation absolue de l'esprit. C'est là une altération et une perversion de la science finie qui ambitionne de mesurer à ses proportions l'infinité du Savoir intégral et d'avoir le dernier mot sur les choses. Herbert Spencer dit quelque part que la substance de l'esprit ne peut pas être connue, car elle est ce qui connaît et ce qui connaît ne peut être en même temps ce qui est connu[1]. Curieux exemple de la psychologie proposée comme métaphysique, négative, il est vrai, et sortant de son rôle. L'esprit y est affirmé comme la réalité absolue, principe de toute connaissance, posé comme existence déterminée avant d'être l'objet d'un jugement touchant l'existence déterminée, par conséquent justiciable de l'expérience ; l'existence de l'esprit, ainsi entendue, est visiblement l'existence de la chose en soi, inconnaissable ; de sorte que, selon Spencer, la science positive de l'esprit se distingue elle-même d'avec une métaphysique de l'esprit, qui la limite et qui, tout en étant déclarée impossible, est cependant la seule connaissance qui serait capable de répondre au problème psychologique. A côté de la psychologique positive, condamnée à n'être qu'une science de relations et d'apparences, il y a la psychologie métaphysique, qui se résume en ceci : formuler la réalité inconnaissable de l'esprit, fermer l'horizon de la science positive par le mur de la chose en soi, faire de l'objet de la science deux parts, dont l'une lui

1. *Principes de psychologie*, trad. Ribot et Espinas, t. I, p. 147.

serait à jamais inaccessible, précisément parce qu'elle serait son principe! Telle est la contradiction de l'agnosticisme.

Au lieu de nous arrêter au point de vue psychologique et de chercher à fonder la vérité de la science sur les propriétés de la chose esprit, laissons donc la réflexion continuer librement son mouvement. Nous arriverons à concevoir la psychologie comme une science particulière, immanente au Savoir, comme un système d'affirmations ayant en soi son criterium de vérité parce qu'il a en soi son principe d'intelligibilité, la raison de son être et de son devenir. La vérité du relativisme en ce qui touche le monde de la matière et des corps, nous la généraliserons et nous l'étendrons au monde de l'esprit; mais nous ne ferons plus dépendre la relation d'un terme absolu dont l'affirmation serait une nouvelle négation du relativisme. La psychologie conditionnait l'objet — le phénomène — connu *a posteriori* par la nature *a priori* de l'esprit connaissant, antérieure à son idée empirique et aux idées par lesquelles il se rend lui-même connaissable à titre de phénomène. Par rapport à quoi se déterminerait à son tour cette fonction du sujet conditionnant le phénomène (l'idée objective de l'objectivation) sinon par rapport à un être extérieur, et qui serait le réel, restauré dans son incompréhensible transcendance? Après nous être affranchis de toute croyance aux choses matérielles, distincte d'une science positive de la matière et des phénomènes matériels, après avoir réfuté une erreur séculaire, nous retomberions dans la même erreur avec la croyance aux choses spirituelles, indépendante par son principe d'une science positive de l'esprit, du jugement et de la connaissance. La tâche propre de la philosophie n'est pas d'opposer les vérités les unes aux autres, ni de remplacer une science du fini par une autre science du fini, mais de tendre vers l'unité supérieure qui affirmera par-dessus tout la pensée, au-dessus de ses négations partielles et provisoires; nous comprendrons enfin que la philosophie n'a pas pour but de poser des termes derniers, des limites fixes au devenir de la science, mais que son essence est la réflexion de la pensée sur soi, prenant de plus en plus conscience de son infinité à travers les formes finies qu'elle s'impose dans son progrès même, et nous aboutirons logiquement au réalisme du Savoir.

C'est pourquoi la conciliation est non seulement possible, mais nécessaire entre la notion purement idéaliste de la

vérité en général, conçue abstraitement, et la doctrine de l'immanence des vérités scientifiques particulières, données concrètement. L'idéalisme absolu définit la vérité l'accord de la pensée avec soi, niant ainsi l'objet absolu et ne voyant dans l'objet en général que l'idée se niant partiellement, l'idée à un degré inférieur de la réflexion. La doctrine de l'immanence, d'autre part, soutient qu'il est contradictoire de chercher le criterium de la vérité en dehors de la science qui donne à l'idée vraie son contenu particulier et concret; que l'expérience n'est pas, comme on le croit à tort, un appel de l'intérieur vers l'extérieur, un appui cherché par la pensée scientifique par delà les idées en lesquelles elle se réalise, mais simplement un mode spécial de cette réalisation. Dire que la vérité synthétique est fondée sur l'expérience, c'est exprimer le caractère irréductible de progrès, de devenir du système d'idées qui forme une science; car toute tentative d'expliquer l'expérience par des notions extrinsèques, pour une science et une expérience déterminées, échoue, comme nous l'avons vu, et revient à construire une science parallèle à la première, où l'expérience interviendra à son tour et réclamera une nouvelle explication par des concepts hétérogènes.

C'est donc par la place qu'elle occupe et par le rôle qu'elle tient dans un système d'idées, par les multiples rapports qu'elle soutient avec les parties et avec l'ensemble que nous jugeons en dernière analyse de la vérité synthétique. Elle est l'accord du devenir avec l'être, de la pensée se réalisant avec la pensée réalisée; et cette conception de l'immanence du vrai, de l'intériorité du criterium de la vérité synthétique, est évidemment le corollaire direct de la définition métaphysique de la vérité selon l'idéalisme absolu, d'après laquelle l'objet, négation dernière de l'idée, disparaît au sein de l'être infini enveloppant l'idée à tous les degrés de la réflexion.

IX. — Utilité d'une définition logique de la vérité empirique qui en respecte la spécificité.

Les vérités synthétiques, avons-nous dit, sont des vérités *d'attente*. Il faut entendre par là que, quelle que soit la précision des faits qu'elles expriment, quelque indiscutable que soit l'observation ou l'expérimentation qui les engendre,

elles gardent toujours quelque chose d'inachevé et de provisoire. C'est, en effet, par leur signification qu'elles prennent place dans la science ; or celle-ci est une chaîne ouverte dans la direction du nouveau et de l'inconnu, où des éléments disparates peuvent venir s'insérer et changer de manière imprévue le sens et les rapports mutuels des idées qui définissent le fait. Le progrès de la science est une redistribution incessante des idées autour des faits, et dans l'équilibre mobile ainsi constitué, il est impossible de trouver un point absolument fixe, d'isoler le fait en soi. Après ce qui a été dit dans les chapitres précédents, il nous semble inutile d'insister à nouveau sur ce point. Citons encore cependant un exemple topique. Le mouvement diurne a d'abord été considéré comme preuve de la rotation de la voûte céleste et de l'immobilité de la terre. Aujourd'hui, nous l'invoquons en faveur de l'hypothèse contraire. L'immobilité et le mouvement de la terre sont deux jugements synthétiques fondés sur l'observation ; le premier a été tenu pour vrai pendant des siècles ; le second l'a remplacé. Nul ne saurait prédire avec une entière certitude que le verdict de la science ne sera plus revisé désormais. Or il semble qu'ici le point de départ du jugement, la perception initiale du mouvement diurne, ne puissse être matière à discussion. Le jugement de perception serait alors la vérité synthétique pure, et elle serait rigoureusement définitive. Il y aurait un fait absolument incontestable et parfaitement défini, qui serait la perception même ; seule son interprétation changerait. Cependant, dès qu'on la creuse, la notion du fait ainsi isolé s'émiette et se dissout. Les premiers observateurs ont remarqué le déplacement de points lumineux dans l'espace, à intervalles à peu près réguliers. Si le mouvement diurne consistait en cette perception, il n'y aurait aucun doute ; elle serait le fait pur, le fait en soi. Mais cela n'est pas. Il a fallu ensuite remarquer que les distances mutuelles des points mobiles restent invariables ; ce qui a suggéré l'idée d'un entraînement solidaire du dessin formé par eux sur le fond obscur du ciel. Or, parmi les points de repère choisis, tous ne forment pas des figures invariables ; il y en a qui se déplacent plus ou moins vite que le plus grand nombre, ou dans un sens inverse du déplacement général, et c'est même de cette manière que les planètes, astres errants, ont été distinguées des étoiles. De plus, pour assimiler le mouvement solidaire

des astres à une rotation autour d'un axe, il a fallu remarquer que les mêmes figures, qui disparaissaient à l'occident, reparaissaient le lendemain à l'orient. Le phénomène se reproduisait avec régularité dans un ciel sans nuages, comme celui que contemplaient les pâtres de la Chaldée, berceau de l'astronomie. Dans un ciel nuageux, l'apparence est autre et donnerait plutôt naissance à l'idée d'un déroulement des dessins célestes beaucoup plus compliqué qu'une rotation simple. A l'origine de la perception, il n'y a donc pas, à proprement parler, de *mouvement diurne*. Il y a apparence d'une rotation pour certaines étoiles et non pour d'autres, encore à la condition qu'on ait un ciel sans nuages pendant plusieurs nuits de suite. En d'autres contrées, ce n'est pas une rotation, mais un entraînement moins facile à saisir qui est immédiatement perçu. Cependant c'est l'idée d'une rotation uniforme qui a prévalu. Pourquoi? La seule réponse à la question est donnée par la formation progressive des connaissances astronomiques elles-mêmes. Et de ce que la question se pose, nécessairement d'ailleurs, pour qui essaie de se replacer dans les conditions où se trouvaient les observateurs avant toute notion d'une constance dans les phénomènes considérés, il résulte clairement que l'idée du mouvement diurne n'est pas la perception initiale, mais qu'elle est déjà une vérité scientifique, laquelle ne s'est imposée que peu à peu, et qu'on y trouve déjà ces caractères de rencontre heureuse, d'accord entre des notions diverses, d'affirmation progressive par une consolidation de l'équilibre logique entre des éléments primitivement hétérogènes et même contradictoires, qui constituent la vérité synthétique et le développement des sciences d'observation à tous les degrés.

De criterium immédiat, de criterium *extrinsèque*, universellement valable, des vérités synthétiques il n'en existe pas, ni dans ce qu'on nomme les faits, ni dans la logique, en tant que science spéciale. Les jugements de fait, les lois de la nature sont vrais, pourrait-on dire, dans la mesure où ils reflètent l'état de la science à laquelle ils s'ajoutent, lorsqu'elle se les assimile. La mathématique est le criterium de ses vérités, la physique des siennes, la psychologie des siennes.

Les vérités synthétiques ne sont ni nécessaires à la manière des vérités analytiques (d'une nécessité logique), ni

nécessaires par soi. Et cependant, elles s'imposent. En douter serait douter de la science même. Or nous ne doutons pas de la science, puisqu'au contraire nous la considérons comme cela seul qui possède entièrement et sans restriction l'attribut d'existence et de réalité et ce dont, par suite, l'affirmation de soi est la vérité même. Mais, d'autre part, la vérité est une, et n'y a-t-il pas une contradiction cachée, entre la confiance absolue que nous inspire le Savoir, comme réalisation du vrai en soi et par soi, et l'attitude expectante que nous gardons vis-à-vis des synthèses des sciences particulières que nous tenons aussi pour vraies? La contradiction doit être levée, sous peine de compromettre cette unité supérieure du vrai, condition première de la négation du scepticisme.

Montrons donc qu'à défaut d'une théorie générale et abstraite de la vérité et de l'erreur scientifiques, applicable à toute science et valable pour tout moment de son progrès propre, il n'est cependant pas impossible de constituer une notion de la vérité synthétique qui concilie la métaphysique et la science, et qui accorde le besoin de certitude intégrale et la croyance que cette certitude est dès maintenant à notre portée avec les exigences du progrès illimité du Savoir et l'indétermination du futur de chaque science vis-à-vis de son passé. Montrons, en d'autres termes, que l'espoir d'arriver par la vérité relative à la vérité absolue, par la science du fini à la connaissance de l'être infini, est fondé dans la nature *a priori* de l'être.

X. — Distinction des deux nécessités logiques.

Qu'il y ait des vérités nécessaires, personne ne le conteste. Mais les unes diffèrent profondément des autres quant à la nature de leur nécessité. Il y a une nécessité par soi et une nécessité par autre que soi. La nécessité par autre que soi est celle de la conséquence d'un raisonnement, de la conclusion d'un syllogisme. La nécessité par soi est celle des jugements synthétiques *a priori*. Si nous considérons les jugements analytiques, il semble tout d'abord que leur nécessité soit une nécessité par soi. Cependant, il n'en est rien. L'analyse, qui fait voir que le prédicat était implicitement contenu dans la signification du sujet, suppose qu'une définition préalable du sujet et du prédicat a été posée. Si je dis, par

exemple, que le tout est plus grand que la partie, j'énonce un jugement analytique. Mais cette proposition n'est nécessaire que parce que le tout a été préalablement défini en fonction de la partie, et réciproquement. Les définitions du tout et de la partie sont de véritables prémisses, desquelles découle le jugement en question. Il serait donc faux de prétendre que ce jugement est nécessaire par soi ; il ne l'est pas plus que la conclusion d'un syllogisme, obtenue par déduction médiate, ou qu'un jugement obtenu par déduction immédiate, par opposition ou par conversion, à partir d'un jugement antérieurement énoncé.

La nécessité d'un jugement analytique, la nécessité de la conclusion d'un syllogisme, la nécessité d'une proposition déduite se ressemblent par un trait commun. Les nier, c'est se mettre en contradiction avec une ou plusieurs propositions antérieurement énoncées, soit comme définitions, soit comme prémisses, soit comme hypothèses. Leur vérité est faite de leur nécessité logique, mais leur nécessité les domine et leur préexiste, en ce sens qu'elle dépend de propositions préalables et qu'elle ne serait pas donnée, si ces propositions n'étaient elles-mêmes données. Les vérités nécessaires, dont la nécessité est la nécessité de ne pas contredire certaines affirmations préalables qui les engendrent, alors que leur énonciation ne change rien à la signification de ces affirmations premières, sont des vérités dont on peut dire qu'elles existent par autre que soi, des vérités qui n'ont pas en soi leur raison d'être, mais extérieurement à soi. Le type de ces vérités est fourni par les jugements analytiques ou explicatifs. On peut les englober sous la dénomination générique de *vérités analytiques.* A l'opposé, nous rencontrons les jugements nécessaires qui ne découlent d'aucunes prémisses, définitions ou hypothèses. Des jugements de cette sorte, nous en connaissons au moins un : l'affirmation de l'être. Lorsque nous affirmons l'être, nous l'affirmons nécessairement, car le nier serait contredire l'affirmation même par laquelle on le nie. L'affirmation de l'être est nécessaire ; en l'affirmant, nous affirmons donc l'être nécessaire, qui existe par soi ; ce que nous avons cru devoir désigner par l'expression *existence logique,* afin, d'une part, de marquer l'adéquation originelle de l'idée d'être et de l'idée d'existence, et, d'autre part, de différencier l'existence ainsi révélée comme logiquement nécessaire d'avec ce que l'opinion et la

science entendent par *existence*, avant la réflexion sur l'idée d'être.

A ceci on objectera sans doute que l'affirmation de l'être nécessaire (comme existence logique) n'est pas un jugement synthétique, mais un jugement analytique. Ne réalise-t-elle pas en effet le type le plus accompli du jugement analytique? Est-ce qu'en constatant que la non-existence de l'être est en contradiction avec l'idée d'être, on ne fait pas autre chose que développer la signification de l'idée et mettre sous la forme d'un rapport explicite le rapport de l'existence envisagée comme prédicat à l'être pris comme sujet, rapport implicitement contenu dans l'idée d'être?

Ce n'est là qu'une apparence, et très superficielle. Pour que le prédicat existence fût implicitement contenu dans l'idée d'être, il faudrait que l'être fût défini par le concept d'existence antérieurement à l'énonciation du jugement qui pose l'être et qui l'affirme nécessairement. Or l'être ne se définit pas. Définir l'être en fonction de l'existence, ce serait ou bien restreindre l'extension de l'idée d'être en général, en la limitant à celle de l'existence conçue comme une idée distincte, de moindre extension et de compréhension plus grande, ce qui reviendrait à dire que l'être est quelque chose de moins que l'être; ou bien énoncer justement l'affirmation de l'être comme existence logique et présupposer dans l'énonciation immédiate de l'être l'opération de la réflexion qui montre l'adéquation primitive de l'être et de l'existence, c'est-à-dire énoncer l'affirmation de l'être nécessaire. En d'autres termes, de quelque manière que l'on s'y prenne, lorsqu'on essaie d'extraire analytiquement de l'idée d'être l'idée d'existence nécessaire, on ne fait qu'exprimer l'opération même de la réflexion, mais on ne déduit nullement cette opération d'une définition de l'être antérieure à la réflexion.

L'affirmation de l'être comme existence logique est donc rigoureusement *a priori*, et elle est nécessaire, mais non pas en vertu d'une définition ou d'une hypothèse préalable. Elle est nécessaire par soi, par la signification qu'elle se donne à elle-même, ou plutôt que la réflexion lui donne. Par opposition avec la nécessité analytique, nous l'appellerons nécessité *synthétique*. La vérité coïncide ici encore avec la nécessité. C'est une vérité par soi, une vérité synthétique d'un caractère spécial, qu'elle tient de sa nécessité.

La synthèse indiquée par l'épithète qualificative de cette nécessité est une opération première, une création absolue. Il ne s'agit pas d'une combinaison qui s'effectuerait à partir d'éléments donnés par la pensée, mais bien de l'acte primordial de la pensée, envisagée comme étant *ce qui donne*, antérieurement à toute donnée. En montrant que l'être préexiste à toute donnée, en constatant l'antériorité logique de l'idée comme affirmation à tout objet comme affirmé, on ajoute effectivement quelque chose de nouveau à la signification de l'être immédiat de l'énonciation; mais ce quelque chose, qui est l'existence nécessaire, n'appartient à aucun concept extérieur à l'idée d'être et ne saurait être isolé ni posé à part. Il est impossible de se donner d'abord l'idée d'être, puis l'idée d'existence nécessaire, et de les combiner à l'occasion d'une nécessité éventuelle et extérieure. comme nous le faisons pour l'idée d'*odeur* et l'idée de *rose,* par exemple, que l'événement empirique nous contraint à combiner en un jugement synthétique : *la rose est odorante.* La synthèse dont il est ici question s'opère au sein de l'idée d'être ; elle est un mode et un mode nécessaire de l'affirmation de cette idée ; elle est cette idée réfléchie sur soi, c'est-à-dire dédoublée et reformant aussitôt avec soi une unité plus parfaite et plus compréhensive ; elle ressemble à une analyse par le dédoublement qu'elle comporte. mais elle s'en distingue parce que les deux termes qu'elle rapproche et recombine : être et existence nécessaire, objet et idée, ou encore idée et affirmation de l'idée, ne sont donnés que par elle ; c'est elle qui crée les éléments de l'analyse et qui en effectue en même temps la fusion. Cette synthèse est la Réflexion.

XI. — Opposition et dépendance réciproque des deux nécessités.

On voit par ce qui précède quelle est la nature des deux nécessités, analytique et synthétique. La vérité analytique est nécessaire, parce qu'elle est imposée, nécessitée. La vérité synthétique *a priori* est nécessaire, parce qu'elle s'impose, parce qu'elle est nécessitante. Si éloignées l'une de l'autre qu'elles paraissent, elles sont cependant reliées par une constante communication. Toutes les vérités, en effet, participent à la fois des deux, à des degrés divers, et ni l'une ni l'autre ne peut être exprimée dans sa pureté absolue sans le

secours de l'autre, ainsi que nous allons le montrer. Afin de prouver, en effet, la nécessité synthétique, on se sert du principe de non-contradiction, qui est le principe même de la nécessité analytique. A quel signe reconnaît-on que la proposition « l'être est », ou « il y a de l'être », est nécessaire ? A ceci, que sa négative se contredit elle-même et qu'en disant « l'être n'est pas », on affirme ce qu'on nie et on nie ce qu'on affirme. Mais la contradiction, pour être mise en lumière, n'a eu besoin d'aucune présupposition ; elle résulte ici de ce que l'idée est par elle-même affirmation et tout entière affirmation. La négation détruit l'identité de l'être avec soi, et c'est parce que l'être est identité parfaite avec soi qu'il est nécessaire. La contradiction *in terminis* de la proposition « l'être n'est pas » n'est pas due à une définition préalable de l'être, mais bien à ce que l'idée d'être exclut toute négation, dans sa signification propre et *a priori*.

Ainsi, la nécessité synthétique, dès qu'on veut l'expliciter et la démontrer par l'absurde, prend l'apparence de la nécessité analytique. C'est qu'en effet la forme analytique est la forme de la pensée discursive, explicitée, qui présuppose un *donné*. Dans le cas du jugement qui pose l'être nécessaire, le *donné* est en même temps *ce qui donne*. Mais la contradiction, pour apparaître, a besoin de s'appliquer à un *donné*, distingué momentanément de *ce qui donne* et que la réflexion identifie aussitôt avec lui.

Inversement, la nécessité analytique ne s'établirait pas sans un acte préalable de synthèse. La conclusion d'un syllogisme s'impose, dit-on, en vertu du principe de non-contradiction. Mais il est bien évident que ce principe ne saurait engendrer par sa seule vertu la conclusion dont il fait voir, après coup, la nécessité. Il ne s'applique qu'à la pensée donnée ; ce n'est pas lui qui pose la conclusion. Il a fallu d'abord un rapprochement de la majeure et de la mineure, d'où la conclusion ait jailli. Isoler cette synthèse et en déterminer la nature, indépendamment de la fonction logique qui constitue le syllogisme serait sans doute impossible. La formation de la conclusion est un acte irréductible et spontané de la pensée, en tant qu'elle est *ce qui donne,* ce qui crée une existence logique. Mais son irréductibilité même donne à la synthèse qui produit la conclusion le caractère d'un *a priori*. Ce que l'analyse atteint, ce sont les prémisses, et la conclusion une fois posée, mais l'acte de poser la conclusion lui

échappe. On saisit en la conclusion le moment d'un premier commencement, une naissance d'existence logique, à laquelle l'explication est contrainte de s'arrêter, et au delà de laquelle toute régression est impossible. La nécessité du syllogisme, par conséquent, se dédouble quand on l'approfondit. Elle apparaît bien sous la forme analytique lorsqu'on considère le résultat obtenu, l'opération achevée et la relation du troisième terme avec les deux premiers. Mais elle apparaît aussi sous la forme synthétique, lorsqu'on considère la genèse du résultat et la nature *sui generis* du progrès de la pensée à partir des prémisses. La synthèse des prémisses est nécessaire, non seulement parce que la négation de la proposition qui en résulte contredirait les prémisses, mais encore et d'abord parce que cette synthèse, prise en soi, ne s'explique que par soi et se présuppose elle-même dans toute explication ou définition que l'on s'évertuerait à en donner.

La genèse de la conclusion est donc : 1° une opération dont la nature est irréductible ; 2° une opération nécessaire, parce qu'elle est entièrement par soi et identité parfaite avec soi. On y retrouve les caractères de la nécessité synthétique du jugement *a priori* ; c'est une nécessité nécessitante, tandis que la conclusion engendrée est nécessitée. La conclusion d'un syllogisme (on pourrait en dire autant de toute vérité analytique) participe, en tant qu'elle est, non un résultat mais la formation d'un résultat, de la nécessité de l'affirmation *a priori* de l'être comme existence logique, parce qu'une fois pensée elle se présuppose elle-même dans toute explication par autre qu'elle-même, explication qui, si elle ne la renfermait pas déjà comme principe, en serait la négation.

En résumé, lorsqu'on essaie de justifier la nécessité synthétique, on a recours à la nécessité analytique, et lorsqu'on s'efforce de comprendre la nécessité analytique, on est amené à constater la nécessité synthétique qui la précède en acte. La loi de non-contradiction est la loi de la pensée donnée. La nécessité *a priori,* dont la notion la moins inadéquate est fournie par l'affirmation pure et simple de l'être, est la loi de la pensée qui crée, et qui s'impose par son pouvoir créateur. A la pensée analytique, l'absence de contradiction suffit. A la pensée synthétique, il faut le mouvement qui s'engendre lui-même, l'identité qui s'affirme et qui fait loi, c'est-à-dire l'unité de l'être nécessaire.

XII. — La vérité nécessaire est fondée sur une constante coopération des deux principes opposés de la nécessité.

Du jugement *a priori,* qui s'impose, au jugement *a posteriori,* qui est imposé, on passe d'un pôle de la nécessité logique à l'autre, du nécessaire par soi au nécessaire par autre que soi. Et pourtant on englobe le jugement nécessaire *a priori* et le jugement nécessaire *a posteriori* sous la même dénomination de *jugement vrai.* Or ce n'est pas sans raison, mais par une sorte d'instinct profond, que l'unité du vrai s'affirme ainsi, malgré les apparences contraires, en présence de deux faits logiques de première importance et qui, irréductibles l'un à l'autre, semblent s'exclure. On vient de voir, en effet, que, même quand ils se montrent à la réflexion dans leur plus grande pureté, les deux faits s'accompagnent, et qu'en voulant les séparer la réflexion en fait ressortir la liaison. Le premier s'explicite par le moyen du second ; le second implique le premier. La loi qu'exprime le second est la loi des objets de pensée ; la loi qu'exprime le premier est la loi de pensée des objets. A ne prendre d'abord que la vérité nécessaire, l'être irrésistiblement affirmé parce que la pensée s'anéantirait dans le vertige si elle le niait, on s'aperçoit que le mot « vérité » désigne la conformité de l'être aux deux principes de la non-contradiction et de l'affirmation *a priori.* Toute vérité nécessaire participe des deux nécessités ; mais tantôt l'une, tantôt l'autre prédomine dans le mode suivant lequel nous l'affirmons. Ce qui frappe dans la vérité analytique, c'est la nature du lien qui l'unit aux prémisses ou à la définition d'où elle sort, lien indissoluble en vertu du principe de non-contradiction. Ce qui caractérise la vérité synthétique *a priori,* c'est sa génération spontanée, son antériorité par rapport à la nature des choses, qui fait qu'elle ne lui doit rien, qu'elle la détermine, et que cette nature, au contraire, n'existe que par elle, en vertu du principe de l'être nécessaire, ou, si l'on préfère, de la relativité de tout être particulier à l'égard de l'être en général, et de l'intériorité des êtres par rapport à l'être. Dans le premier cas, la pensée tout entière à son objet s'oublie pour ainsi dire en lui ; mais la réflexion la rappelle à la conscience de soi et lui révèle la primauté de son action dans la genèse même de l'idée régie par le principe de non-contradiction. Cette action

remplit le cadre vide où, sans elle, le principe de non-contradiction ne trouverait aucune matière d'application, et cette action est absolument première dans la sphère finie où elle s'exerce, comme l'être est premier dans la sphère infinie où s'échelonnent les modes de l'existence et les degrés de la réflexion. Dans le deuxième cas, la fonction créatrice occupe le premier plan. La pensée se réfléchit sur soi comme activité primordiale et comme principe générateur des êtres. Puis, par la réflexion, elle se dédouble et elle s'objective; elle se considère à son tour comme une donnée et un objet de pensée, et elle s'assujettit par là-même au principe de l'analyse. Pour se penser comme principe de l'affirmation, la pensée se pose à la manière d'une définition ou de prémisses syllogistiques, et la nécessité de sa fonction revêt l'apparence de l'identité logique et se démontre par l'impossibilité de la contradiction.

L'unité de la vérité nécessaire est donc fondée, et elle est fondée sur la dualité d'aspect de la nécessité logique, aspect synthétique et aspect analytique, complémentaires et inséparables dans la pensée concrète. Dans le jugement nécessaire *a priori*, comme dans le jugement nécessaire *a posteriori*, on retrouve unis, quoique radicalement opposés, et coopérant, quoique s'excluant, les deux principes complémentaires de la nécessité. Tantôt l'un, tantôt l'autre des deux principes détermine le contenu de l'idéation nécessaire, selon que c'est par l'intérieur de l'idée ou par l'extérieur que se fait l'intellection de la nécessité. Dans le jugement nécessaire *a priori*, le point de vue immédiat est celui de l'intériorité ; dans le jugement nécessaire *a posteriori*, le point de vue immédiat est celui de l'extériorité.

XIII. — Le jugement de réalité défini par le moyen du jugement de nécessité.

Considérons maintenant le jugement synthétique non nécessaire, ou jugement d'expérience. L'absence de nécessité logique signifie, d'une part, que le jugement synthétique peut être nié sans contradiction, et, d'autre part, qu'il n'est pas *a priori*. Il renferme donc un élément apparemment irréductible à la catégorie de nécessité : la *réalité* de son objet. Au cours des chapitres précédents, on a vu comment la catégorie de réalité doit être ici comprise, comment la réalité de

l'objet du jugement scientifique se dissout par l'analyse réflexive, qui réduit la réalité de l'objet à la réalité du système de la science. Dire qu'un jugement de fait est vrai parce que son objet est réel revient en définitive à exprimer qu'on le conçoit comme appartenant à un système de jugements solidaires, formant un tout *sui generis,* progressant vers l'unité par la multiplicité, vers l'identité par la diversité, vers la stabilité par le changement. Rien n'est plus décevant que la catégorie de réalité, quand on y recherche un criterium métaphysique de la vérité scientifique. Ou bien la notion de réalité est le pur inintelligible, et alors la philosophie n'a rien à en tirer pour accroître l'intelligibilité des notions dont la signification, et partant l'intelligibilité, lui est mesurée par les sciences particulières; ou bien la notion de réalité est une simple étiquette abréviative, désignant d'un mot le tissu complexe des relations qui enveloppent une notion déterminée avec l'ensemble auquel elle adhère, et qui lui donnent droit de cité dans telle science où elle a sa place, et, dans ce cas encore, l'intelligibilité de la notion scientifique est limitée à son usage scientifique; la réflexion n'y ajoute rien; la vérité intégrale de la notion scientifique n'est rien de plus que sa vérité scientifique.

Ce dilemme semble, au premier abord, retirer à la réflexion philosophique sur la science la valeur que les philosophes justement revendiquent malgré les savants. Il ne serait cependant une condamnation de la métaphysique et de la théorie de la connaissance que si l'hypothèse du réalisme était la vraie, car c'est elle qui conduit au positivisme empirique. Au contraire, nous restituerons à la réflexion son importance et nous lui conserverons le rôle qui lui appartient en propre, si nous abandonnons tout réalisme métaphysique et si nous comprenons désormais la notion du réel comme un résumé de la science elle-même, envisagée dans la diversité immédiatement donnée de ses systématisations et prise pour unique objet de la réflexion. La catégorie de réalité coïncidera alors avec la notion de vérité scientifique — avec ce qu'on a nommé *vérité positive*. Il reste toutefois une distinction à faire: la vérité-réalité de la science n'est pas une vérité en particulier détachée de l'ensemble, telle ou telle loi mathématique, physique, biologique, psychologique, sociologique, mais la vérité du système tout entier, posé devant la réflexion. De ce qu'il n'y a point de criterium de la vérité

synthétique particulière, en dehors de la science, et de chaque science spéciale, il résulte, en effet, avons-nous dit, que la vérité d'un jugement synthétique isolé, d'une proposition d'expérience touchant un fait particulier, n'est, au point de vue du Savoir intégral, qu'un moment dans le devenir de la science, quelque chose d'imparfait, d'instable, de provisoire; car l'ensemble dont il fait partie intégrante n'est lui-même qu'un être en perpétuel progrès, vaste construction inachevée « ouverte à tous les vents de l'infini ». Aussi l'œuvre de la philosophie proprement dite n'est-elle pas de juger le jugement scientifique en l'extrayant de son milieu, ni de décider de sa vérité immédiate, car elle n'a pour cet usage d'autre criterium que celui que lui donne le système des jugements qui composent ce milieu. Elle ne consiste pas non plus à en transposer la signification — lorsqu'elle est en présence du jugement physique — et à le traduire en un autre langage, ce que fait la psychologie, car alors elle construirait une science d'un autre ordre, à côté de la première qu'elle s'est d'abord donnée pour objet, où l'expérience, une expérience d'un nouveau genre, deviendrait maîtresse et déciderait seule en dernier ressort de la vérité et de l'erreur, en fonction des significations nouvelles qu'elle engendrerait. Le but de la philosophie est de s'élever à l'unité supérieure, dont l'être nécessaire lui fournit le prototype, et d'atteindre à une conception formelle de la vérité aussi large, aussi indifférente par rapport au contenu des vérités particulières que le permettront les modes les plus généraux de l'être et de l'affirmation de l'être. Dans son essence éternelle, la philosophie est donc et ne peut être qu'une logique. C'est en envisageant l'objet et l'idée, l'existence et la relation, sous le rapport de leur identité d'origine, intérieurement à l'être, comme des participations à des degrés divers à la nécessité de l'être, qu'elle s'approchera le plus du but qu'elle s'assigne : embrasser le domaine infini de l'être dans une intuition de ses virtualités infinies. La philosophie, science de l'être, est possible, mais à la condition de respecter la diversité donnée des êtres particuliers, leurs modes divers d'individuation et leurs puissances variées de développement. L'ontologie sera reconstituée, mais comme conciliation entre la thèse de la relativité universelle de la connaissance et la thèse de l'absolue nécessité de l'être. Ainsi entendue, la réflexion peut fonder l'unité du Savoir, tout en réservant les questions que

le développement concret du Savoir est seul à même de résoudre.

Si la réflexion philosophique est une logique, c'est principalement au point de vue de l'existence logique qu'elle se placera. La vérité n'aura pour elle un sens qu'en tant que vérité logique. Or seule la vérité nécessaire, sous le double aspect que nous venons de lui reconnaître, offre le maximum de généralité formelle et le minimum de détermination matérielle satisfaisant aux conditions de l'être comme existence logique. Il n'y aurait donc point, pour la réflexion, de vérité contingente, ou, du moins, celle-ci ne répondrait qu'à un défaut, une privation, une négation de la vérité nécessaire. Cataloguer les vérités synthétiques sous l'étiquette *contingence*, c'est avouer qu'elles sont inintelligibles, illogiques, et c'est se rendre aux sceptiques.

La vérité d'un jugement synthétique *a posteriori* réside dans sa signification, et sa signification est faite d'un double rapport avec les jugements anciens, qui composent un système préexistant, et avec un élément nouveau, irréductible au contenu de ces jugements. L'élément de nouveauté est l'apport de l'expérience, la donnée de fait. Celle-ci n'est pas séparable par l'analyse du jugement lui-même ; le mot *fait* désigne la création d'une signification dans ce qu'elle a de spécifique, de non encore énoncé, la naissance d'une existence logique. C'est une fausse ambition du sens commun de vouloir extraire du jugement synthétique un contenu qui en serait l'objet en soi, la réalité existante dont il ne serait que la constatation. Car cette réalité ne se poserait encore que comme existence logique et impliquerait un autre jugement d'existence pour l'affirmer, et ainsi de suite à l'infini. D'autre part, le jugement synthétique *a posteriori* est en une certaine manière nécessaire. Il s'impose, non parce qu'il est déduit, mais parce qu'il exprime une contrainte subie par la pensée subjective et qu'il correspond à une situation dans laquelle la pensée subjective se nie partiellement, situation nécessitante, dans la mesure où elle exclut le contenu arbitraire de la représentation. Mais, rappelons-le à ce propos, la ligne de démarcation tracée entre la pensée subjective et sa négation est une distinction psychologique, non ontologique ; elle n'a rien d'absolu, elle est intérieure à la sphère de l'existence logique ; expression médiate du réalisme, elle n'est encore qu'un moment de la réflexion.

Dans le cas du jugement synthétique *a priori,* d'ailleurs, la distinction devient insaisissable et s'abolit. La nécessité synthétique *a priori,* cette contrainte de la pensée qui s'impose à soi, est-elle le fait de l'esprit ou des choses? Kant voyait en elle le fondement de l'objectivité, c'est-à-dire de ce qui fait qu'il y a des choses, et, par là, implicitement, l'attribuait à une subjectivité supérieure, qu'il nommait *transcendantale.* La nécessité *a priori* est la marque d'une pensée antérieure à la subjectivité ordinaire comme à l'objectivité. De même, la pression des événements, le « choc du réel », est, pour qui se place au point de vue ontologique, un moment du devenir envisagé dans sa plus grande généralité, d'un devenir, par conséquent, dont le seul objet possible est la pensée impersonnelle. Nous retrouvons comme à l'état d'ébauche, comme en une image affaiblie et confuse, dans la contrainte qui accompagne la formation de la synthèse empirique, les traits essentiels de la nécessité synthétique : génération par soi — l'élément de nouveauté du jugement synthétique étant *inengendré* par rapport à tout autre jugement; — *apriorité* — la synthèse étant, de sa nature, irréductible à tout autre opération logique et identique en chacune de ses manifestations à l'acte primordial de la pensée créatrice.

XIV. — Essai d'une réduction à des éléments logiques du caractère à posteriori de la synthèse empirique.

La synthèse empirique, en tant qu'elle apparaît dictée par un pouvoir extérieur, reproduit, dans une sphère relative et bornée au moment d'un devenir, les caractères de la synthèse *a priori.* Le jugement qui lui correspond est néanmoins désigné par les logiciens du nom de jugement synthétique *a posteriori.* D'où vient l'épithète *a posteriori*? Elle ne s'applique pas à l'opération synthétique en elle-même. Se rapporte-t-elle à l'idée de la réalité préexistante, qui ferait l'objet de la synthèse et qui la provoquerait? C'est, en effet, le sens que lui donne le réalisme. Or les analyses précédentes montrent que ce sens est un non-sens. Ce n'est pas dans la *chose,* dans l'illusoire réalité objective, qu'il faut aller chercher l'origine de l'*a posteriori,* mais dans la science déjà faite, c'est-à-dire dans le système des jugements antérieurs auquel vient se raccorder la synthèse nouvelle. L'*a posteriori*

correspond au deuxième aspect du jugement synthétique, aux liaisons qu'il a avec les jugements qui constituent la science à laquelle il apporte un élément de nouveauté et de progrès. L'ensemble de ces rapports n'est pas moins indispensable à l'établissement d'une vérité que le rapport réciproque par lequel le système des vérités acquises s'ouvre sur l'inconnu et sur le possible. Le rythme de l'expérience est une indissoluble dualité de direction vers le nouveau et vers l'ancien, un compromis du provisoire avec le définitif, un équilibre sans cesse ébranlé et sans cesse reconsolidé, par lequel toute science s'accroît et se conserve en se transformant. Pour qu'un jugement d'expérience naisse à l'énonciation il faut l'impulsion initiale de la synthèse, mais il faut aussi le point d'appui des jugements préalables ; sans quoi la synthèse n'embrasserait que le vide. Cela est de toute évidence. Les découvertes scientifiques ne sont point des créations *ex nihilo* ; elles sont conditionnées par l'état de la science au moment où elles se produisent. Et la meilleure preuve en est que ce ne sont pas les ignorants, mais les savants qui remarquent les faits nouveaux et qui profitent des hasards féconds et des coïncidences heureuses, dont le vulgaire ne tirerait aucun parti.

C'est en ce sens que la synthèse empirique est dite *a posteriori*. On est en général enclin à négliger l'importance du deuxième facteur de la vérité synthétique, parce que la superstition du réel empêche de comprendre le progrès scientifique comme une génération mixte de l'idée par soi et par autre que soi, et parce que cette superstition même est une condition du progrès dans le champ de la connaissance immédiate. Se tourner vers les faits, c'est-à-dire fuir l'idée et la nier momentanément, afin de la retrouver et de l'affirmer à nouveau, plus riche, plus pleine, plus variée et plus systématisée, telle est la démarche initiale de l'investigation empirique, le premier moment du rythme de la science en état de devenir. Mais la réflexion nous apprend que le fait, ou la chose, en un mot, la négation apparente de l'idée, n'en est que la réaffirmation implicite et cachée. Le fait ne s'introduirait pas dans la science, s'il n'y préexistait déjà, à l'état d'enveloppement et de préparation logique, dans l'ensemble des vérités acquises avant sa découverte. Il ne serait rien sans la signification que la science lui donne, et qui est déjà virtuellement contenue dans ses moments antérieurs. La synthèse

seule, avec son autonomie absolue et son hétérogénéité radicale, n'engendrerait pas la moindre vérité, si l'idée qu'elle fait jaillir ne trouvait un cadre préparé et prêt à la recevoir. Et ce cadre, auquel l'idée nouvelle s'ajuste si parfaitement lorsqu'elle exprime une vérité nouvelle, est une condition nécessaire de l'idée vraie, qui ne contribue pas moins que la nécessité synthétique, quoique selon une modalité directement contraire, à former le caractère de la vérité particulière et à en revêtir le jugement empirique.

Toute science, tout ensemble systématisé et harmonique d'affirmations, est donc, pour chacune de ses affirmations en particulier, au moment où celle-ci se pose pour la première fois, comparable à une définition, aux prémisses d'un raisonnement, dans la mesure où l'affirmation, pour avoir un contenu intelligible, est subordonnée à l'intelligibilité même du système auquel elle vient s'incorporer. La comparaison du progrès scientifique, envisagé à ce point de vue, avec le processus de la déduction restera toujours, bien entendu, une analogie lointaine, une image, que la spécificité même de chaque science et la répétition constante de l'acte synthétique empêchent d'être exacte. Mais on peut néanmoins se servir d'un pareil symbole pour comprendre sous sa forme la plus générale la parenté qui lie l'idée posée par une synthèse avec le système des significations qu'elle enrichit et auquel elle s'adapte. La vérité synthétique *a posteriori* est faite d'une conciliation entre le *même* et *l'autre* ; elle est le même devenu autre, un compromis entre ce qui subsiste et ce qui commence. Envisagée dans ses rapports avec la science faite, avec la vérité constituée, la vérité en train de se faire participe de la vérité nécessaire *a posteriori* dans la mesure même de son intelligibilité.

Dans la conception de la science selon l'idéalisme logique, la notion de contingence n'a, par conséquent, point place. Il n'y a de la vérité qu'autant qu'il y a de la nécessité logique, c'est-à-dire, d'une part, de l'*apriori*, de la *nécessitation*, de l'affirmation, et, d'autre part, de l'*aposteriori*, du *nécessité*, du non-contradictoire.

Dans la synthèse empirique, la nécessité logique semble être totalement absente, si on compare *ex abrupto* les caractères de la vérité empirique avec ceux de la vérité logique, et si on ne juge celle-ci qu'au moyen du criterium de non-contradiction explicite. Mais si, au lieu de rechercher dans

la vérité empirique les conditions de la nécessité parfaite, on considère les ressemblances lointaines qu'elle présente avec la nécessité parfaite, on reconnaîtra en elle un commencement, une ébauche hésitante de la nécessité sous ses deux aspects *a priori* et *a posteriori*. La synthèse empirique renferme un germe d'absolu ; elle engendre, et elle est aussi en une certaine mesure inengendrée. La réflexion retrouve en elle quelque chose de comparable à la pensée absolument *a priori*, qui s'impose par sa propre nécessité, nécessité antérieure à la nécessité de l'absence de contradiction. Et, d'autre part, la science empirique, dans sa marche à la conquête des vérités nouvelles, est aussi cependant une élimination progressive de la contradiction. A mesure qu'une science se fait, sa cohérence augmente et son unité s'accentue. La contradiction révélée inopinément par le fait nouveau, qui renverse une théorie ancienne, ne se montre que pour disparaître et faire place à une théorie plus étendue, d'où la contradiction est momentanément bannie. Et ainsi chaque vérité nouvelle est dans le devenir de la science comme la résolution d'une harmonie ; elle n'appartient définitivement à la science qu'en tant qu'elle accroît le pouvoir d'intelligibilité des notions préalables ; l'accord qui s'établit entre elle et les vérités antérieures qui subsistent repose en partie sur l'absence de contradiction, et le rôle qu'elle joue vis-à-vis de celles-ci est comparable — toutes réserves faites sur la spécificité de chaque science, de ses méthodes et de la nature propre de son progrès — à l'achèvement d'un long raisonnement commencé par les jugements qui ont de très loin précédé celui où elle s'affirme.

XV. — Le caractère immédiat de la synthèse empirique est une apparence due au devenir logique.

Les vérités synthétiques fondées sur l'expérience nous apparaissent d'abord comme étrangères aux systèmes dans lesquels elles s'insèrent, par l'effet même du devenir logique. Le rythme spécial de ce devenir, notre impuissance à le déterminer par des concepts extérieurs à la science (alors que nous distinguons néanmoins dans la science le connu de ce qui n'est pas encore connu), nous contraignent à le rapporter à une inintelligibilité fondamentale : la *chose*, existant sans la pensée et pénétrant dans la pensée par le rapport empirique. Il

faudrait, au contraire, s'appliquer à concevoir le principe de la vérité empirique comme immanent et consubstantiel au système logique de la science. La vérité empirique participerait de la vérité logique dans la mesure où le devenir participe de l'être.

Or toute science concrète est un devenir ; toute vérité particulière, en tant qu'elle est relative à une science concrète, a une signification provisoire ; elle est comme l'attente d'une vérité plus complète, d'une idée plus intelligible, devant satisfaire plus pleinement le besoin d'unité nécessaire, dont l'affirmation de l'être nous donne l'avant-goût et nous garantit *apriori* la possibilité de réalisation. La contingence de la vérité empirique n'est pas, à proprement parler, le contraire de la nécessité ; elle est la nécessité virtuelle et implicite, l'aspiration vers la nécessité ; de même que le devenir de la science empirique — et toute science est par son progrès empirique à sa manière — est l'être en voie de développement et aspirant à la pleine conscience de soi.

Le caractère général des vérités empiriques est donc d'être une participation de la vérité logique à des degrés divers. Ce caractère correspond à celui de la science empirique, qui est la réalité même, c'est-à-dire quelque chose de plus et de moins que l'être ; quelque chose de plus, parce que l'être de la science, c'est l'être immédiat de l'énonciation, d'abord affirmé comme nécessaire par la réflexion, se niant ensuite et se réaffirmant, et se donnant par là un contenu générateur, se donnant le mouvement et la vie ; quelque chose de moins, parce que la rupture de l'unité immédiate, condition de progrès de la pensée, dissimule la nécessité pure de l'être et retarde par ses négations relatives et provisoires l'affirmation dernière de l'unité reconstituée et embrassant l'infinité des degrés de la réflexion.

En résumé, nous avons cherché, à la seule lumière de la réflexion et par la méthode la plus strictement logique, à dégager les caractères formels et les plus généraux de la vérité synthétique particulière, empirique et concrète, qui apparaissent d'abord irréductibles aux caractères de la vérité nécessaire. Notre analyse, par hypothèse, nous interdisait d'entrer dans une théorie détaillée de la vérité et de l'erreur scientifiques, puisque aussi bien nous soutenons, d'autre part, qu'une théorie de ce genre est, ou bien elle-même une science, en une certaine mesure particulière et concrète, ou bien se

confond avec les jugements mêmes qu'elle prétend prendre pour objet. Nous n'avions donc qu'à chercher à déterminer la vérité empirique par rapport à la vérité purement logique, et à nous demander si elle en est la négation radicale et définitive. Or nous sommes amené à reconnaître, au contraire, dans la vérité empirique une participation aux deux ordres de nécessité logique, à la nécessité synthétique et à la nécessité analytique, et cette participation correspond au caractère général que la science particulière, comme ensemble et comme système, présente à la réflexion, d'être le réel, c'est-à-dire un devenir et un acheminement vers l'être nécessaire, l'unité en voie de formation par le moyen de la diversité. Ceci suffit au but que nous nous proposions d'atteindre, et qui était de faire comprendre la possibilité d'unifier les acceptions du vrai, et, par suite, d'unifier le Savoir.

XVI. — Considérations additionnelles sur les catégories.

Les explications ci-dessus seraient incomplètes si nous ne disions encore quelques mots sur les catégories. Qu'il y a des catégories, des concepts de l'entendement pur, que ces concepts sont *a priori* et qu'à ces concepts correspondent des jugements synthétiques *a priori,* c'est la thèse fondamentale de l'idéalisme critique. Dans la philosophie kantienne, l'apriorité et la nécessité des catégories et des jugements synthétiques respectivement correspondants sont admises uniformément pour tous ces concepts et ces jugements, en tant qu'ils sont les conditions de l'expérience, les conditions de l'intelligence et même de la possibilité des phénomènes. Les catégories kantiennes sont au nombre de douze ; ce sont : *unité, pluralité, totalité* (catégories de quantité) ; *réalité, négation, limitation* (catégories de qualité) ; *substance, cause, réciprocité* (catégories de relation) ; *possibilité, existence, nécessité* (catégories de modalité). Indépendamment des catégories de l'entendement et les précédant en quelque sorte, les intuitions *a priori* de la sensibilité sont également nécessaires ; elles sont les formes obligées de toute perception. Kant ne se préoccupe pas de la question de savoir s'il y a des degrés dans la nécessité des concepts purs et des intuitions pures. Ce qu'il vise à établir, c'est qu'intuitions et concepts sont des conditions premières de la perception, de la pensée

et de la science. A ce point de vue, nous pouvons interpréter la doctrine kantienne en disant qu'elle met sur *un même plan de nécessité,* comme éléments constitutifs de l'esprit, les formes pures de l'intuition, d'une part, et les concepts purs de l'entendement, d'autre part.

Schopenhauer, tout en se rattachant à l'idéalisme critique, a modifié et simplifié la doctrine kantienne ; il l'a simplifiée, vulgarisée pour ainsi dire, mais il en a par contre diminué la profondeur et il en a émoussé la subtilité. Les catégories schopenhauériennes se réduisent à trois : l'espace, le temps, la causalité ; elles sont les formes intellectuelles *a priori*, en dehors desquelles le phénomène ne saurait être présenté ; elles sont toutes trois également nécessaires.

En traitant précédemment de la nécessité synthétique, nous avons admis qu'il y a des idées nécessaires, et en même temps *a priori,* et, par conséquent, de la nécessité synthétique dans la pensée. Mais, d'autre part, nous n'avons cité qu'un exemple unique d'idée synthétiquement nécessaire : l'idée d'être. Or il est à remarquer que ni Kant, ni Schopenhauer n'ont, au contraire, placé l'être pur au rang des catégories. Il y a donc, dans la manière de comprendre la nécessité synthétique, une différence entre l'idéalisme critique et l'idéalisme tel que nous l'entendons, différence qui tient à la méthode que nous avons prise pour guide et au développement dialectique que nous avons suivi.

Il nous paraît incontestable d'abord que la nécessité de l'être prime toute autre nécessité *a priori.* L'être est le type le plus parfait de l'idée nécessaire, et l'affirmation de l'être comme existence logique est le type le plus intelligible des jugements synthétiques *a priori.* A cet égard, la nécessité des catégories peut se mesurer à leur universalité. Or si nous considérons l'idée d'espace ou celle de temps, prises en leur sens propre, espace géométrique ou temps psychologique, nous voyons qu'il y a des systèmes d'affirmations où elles n'entrent point, dans l'arithmétique pure, par exemple. De son côté, la catégorie de cause n'intervient pas dans les mathématiques. De même, si nous prenons l'énumération de Kant, nous voyons que certaines catégories de qualité, de relation et de modalité (la réalité, la substance, la cause, l'existence) n'ont point d'usage dans les sciences de la quantité.

Ainsi on peut à la rigueur concevoir une pensée compa-

rable à la nôtre et cependant privée de certaines catégories, puisque certaines sciences se constituent sans en faire usage, tandis qu'une pensée d'où l'idée d'être serait absente ne serait rien. De là nous devons conclure que la nécessité des catégories kantiennes ou schopenhauériennes n'est pas rigoureusement identique à la nécessité de l'être. Et si, conformément à l'acception ordinaire, nous nommons *catégorie* toute idée *a priori*, c'est-à-dire non tirée de l'expérience, nous pouvons cependant dire que l'idée d'être mérite plus que toute autre le nom de catégorie.

De ce que l'universalité des catégories kantiennes et schopenhauériennes est moindre que l'universalité de l'être, il suit aussi que leur nécessité, bien qu'elle soit, de sa nature, synthétique comme la nécessité de l'être, est moindre, c'est-à-dire qu'elle n'exprime pas avec la même netteté et n'impose pas avec la même force la notion de l'idée inengendrée, génératrice de soi et radicalement primitive.

Au lieu de placer les catégories sur le même plan de nécessité ou d'apriorité, il semblera plus conforme à notre conception de la réalisation progressive de la pensée par soi dans le Savoir d'admettre que les catégories représentent, avec des nuances variées et à des degrés divers de perfection, la nécessité synthétique absolue, dont l'idée de l'être s'approche plus que toute autre ; qu'elles sont sur le chemin de cette nécessité absolue, au-dessous de l'être, mais à un degré incomparablement plus élevé, et qu'elles tendent vers cette limite avec une approximation incomparablement plus grande que les concepts synthétiques des sciences particulières. L'hiatus entre le concept pur de l'entendement et le concept empirique, entre la synthèse *a priori* et la synthèse *a posteriori*, n'aurait plus alors la même importance ni la même signification que dans l'idéalisme critique. Mais, d'autre part, en établissant ainsi une sorte de hiérarchie entre les catégories, on ne retomberait pas dans les errements de l'empirisme, puisque les degrés et les nuances de la nécessité synthétique seraient rapportés à la nécessité de l'être, que nous prenons pour principe de la réflexion philosophique, en dehors de toute expérience, quelque large qu'en soit l'acception.

Les catégories, en tant qu'elles sont les éléments les plus universels et les plus indispensables de la pensée, participent de la nécessité synthétique ; elles sont intermédiaires entre

les images imparfaites de la nécessité que nous trouvons dans les synthèses empiriques qui nous semblent imposées et dictées par les choses, et le modèle le plus parfait de cette même nécessité que nous révèle l'affirmation de l'être par soi.

Les catégories n'appartiennent proprement à aucune science particulière ; elles sont les éléments du langage commun à toutes les sciences ; il est néanmoins possible de les considérer comme les objets d'une science spéciale, la logique. On peut aussi les envisager au point de vue psychologique, au point de vue sociologique ou au point de vue linguistique. Si fixée et si définitive que soit leur signification, elle s'enrichit et se transforme imperceptiblement par l'effet du développement des diverses sciences. La logique les étudiera plus spécialement sous l'aspect de leur nécessité et fera ressortir ce qu'elles ont d'universel et d'immuable. Mais la psychologie et la linguistique pourront, à leur tour, mettre en évidence un contenu des catégories subordonné au progrès du Savoir, et démontrer que leur signification est aussi, en une certaine mesure, sujette au devenir. Aux distinctions tranchées, aux différences irréductibles que l'idéalisme critique faisait entre les catégories et les concepts nés de l'expérience, il conviendra de substituer désormais la notion d'une différenciation progressive, qui n'est jamais achevée et qui se continue sans cesse. Et, d'ailleurs, l'idée d'expérience ne s'est-elle pas profondément modifiée depuis l'époque où Kant jetait les fondements de la critique? Il n'y a pas d'un côté une expérience unique et de l'autre une connaissance *a priori* unique ; il y a une diversité qualitative d'expériences, comme il y a une diversité spécifique de systèmes et d'ordres du Savoir. L'antériorité des catégories par rapport à l'expérience doit donc seulement s'entendre comme exprimant l'indépendance relative de leur signification par rapport au contenu des concepts qui ne s'expliquent que dans une science déterminée, et par le moyen des méthodes et des résultats propres à cette science. Les modes de l'être, ou les prédicats généraux, qu'elles désignent sont ce que la réflexion atteint en dernier lieu, lorsqu'elle s'applique aux sciences, et qu'elle s'en distingue, en se séparant, comme *idée,* des sciences prises comme *objet*. Ce sont aussi, inversement, les premiers degrés de la diversification de l'être immédiat et les premiers termes du con-

cret à partir de l'abstraction primordiale de l'idée d'être, terme ultime de la dialectique régressive.

Ces remarques sommaires aideront à comprendre comment, dans l'exposition synthétique de l'idéalisme logique, il nous a été possible d'esquisser, sans infirmer les thèses présentées ensuite, un tableau des premières différenciations de l'existence logique par le moyen des catégories d'espace, de temps et de causalité. Notre exposition synthétique n'avait pas la prétention de remplacer la réalisation effective des divers ordres d'existence, qui se fait dans les sciences concrètes et par elles. Elle n'était pas une histoire métaphysique de l'être; elle n'avait d'autre but que de faire ressortir le rôle de l'*a priori* et de la nécessité synthétique dans la formation du Savoir, en l'appliquant aux formes les plus générales de l'*a priori* et du nécessaire que la réflexion permet d'atteindre. Aussi bien cette exposition présupposait-elle — puisqu'elle n'était, au surplus, qu'une illustration par l'exemple de la méthode réflexive — une *matière* donnée : les idées *a priori* et nécessaires d'espace, de temps et de causalité. Elle n'était en aucune manière une déduction, une genèse logique des catégories. Que les catégories s'engendrent les unes les autres par un processus dialectique, indépendamment du progrès des sciences concrètes et positives, c'est ce que nous nous refusons à admettre. La synthèse ainsi entendue serait contradictoire, car elle anticiperait la science et elle la supposerait à chaque instant achevée, en même temps qu'elle reconnaîtrait, d'autre part, que la science se fait et que l'inconnu surpasse infiniment le connu. Sur ce point, nous le répétons, l'idéalisme logique, qui aboutit à ce que nous nommons réalisme du Savoir, est le contre-pied de l'hégélianisme en particulier, et en général de tout système de déduction des catégories, d'enchaînement dialectique des articulations essentielles de la pensée. Il y a des catégories, parce qu'il y a du nécessaire et de l'*a priori* dans l'être; les concepts spécifiques des sciences sont donc, au point de vue de l'intégralité du Savoir, aussi des catégories. Les catégories classiques ne sont que les expressions les plus générales, les formes les plus larges de la fonction réalisante du Savoir, partout et toujours agissante. Et lorsque nous les extrayons des milieux et des systèmes où elles acquièrent continuellement une signification plus féconde et des virtualités plus étendues, nous n'opérons pas moins artificiellement, par la réflexion,

que lorsque nous essayons d'expliquer l'expérience, et chaque espèce d'expérience, par des concepts hétérogènes. Afin que la réflexion ne s'égare pas et ne risque pas de nous faire perdre le contact avec la réalité du Savoir, il importe que nous supposions toujours replacés dans leurs milieux naturels les objets que nous en distinguons. C'est à cette condition que la métaphysique ne sera pas une œuvre de fiction à côté de la connaissance positive, mais sera le Savoir intégral, s'éclairant par ses propres et multiples lumières, émanant cependant d'une même source.

XVII. — Les rôles respectifs des deux principes de la nécessité dans la formation du Savoir.

La conciliation entre la métaphysique et la science, entre la vérité nécessaire et la vérité empirique, entre la certitude immédiate et la certitude médiate, est donc quelque chose de plus qu'un idéal irréalisable, à la condition, toutefois, que ni l'un ni l'autre des deux termes à unir ne soit posé dans une inaccessible transcendance. C'est parce qu'il relègue la métaphysique dans la transcendance que le positivisme moderne juge toute conciliation utopique. L'antinomie à laquelle il se fixe provient d'une vision partielle de la vérité et d'une compréhension insuffisante de la fonction de la science.

Il semble aujourd'hui qu'à mesure que les voies s'ouvrent de plus en plus larges et comme à perte de vue devant l'investigation empirique et que le champ de l'expérience apparaît illimité, le savant désapprenne à méditer sur sa vie intellectuelle. Il s'expose ainsi à perdre la confiance en soi nécessaire à son effort ; une sorte de scepticisme pratique et utilitaire l'envahit, menaçant de paralyser un jour sa puissance inventrice. Le fétichisme de l'expérience, la superstition du fait aboutiraient au même résultat décourageant, à la même inertie et à la même incuriosité de la vérité pour elle-même que jadis un excès de réflexion sans souci de l'expérience produisait dans le monde ancien avec le scepticisme de la nouvelle Académie. Par la manière dont le positivisme institue l'autorité de la science, il la nie ; sa méthode est une négation de la certitude, et, sans la certitude, il n'y a point de Savoir intégral. La certitude a sa source, en effet, dans la réflexion ; or le positivisme n'admet pas la nécessité de ce repliement initial de la pensée sur soi, position qu'il

adopte cependant à son insu lorsqu'il assigne des limites à la science et qu'il établit *a priori* une distinction entre la connaissance qu'il nomme *positive* et la connaissance chimérique. Nous estimons au contraire que, pour que le Savoir soit un, pour que la poursuite de la vérité ne se disperse pas en une infinité de directions, sans lien les unes avec les autres et sans signification d'ensemble, pour que sa possession ne se perde pas en mille rayonnements, dont chacun n'éclaire que sa propre route et dont aucun ne fait la lumière sur le mystère des choses, il est indispensable qu'une première affirmation soit posée et qu'elle procure à la pensée désireuse du vrai un point d'appui dans la conscience de soi. Si la réflexion philosophique a un sens, ce ne peut être que celui-ci : la certitude *a priori* de l'adéquation de l'être à la pensée qui le crée, et qui, en formulant les modes et les lois, se donne un contenu intelligible et une vie souveraine.

Nous avons été amenés à reconnaître dans toute affirmation de l'être, soit comme existence réelle, soit comme idée vraie, deux principes coagissants, le principe de la synthèse ou de la position *a priori* et le principe de l'analyse ou de la position *a posteriori*. Le premier a son expression la plus pure dans l'affirmation de l'être nécessaire, dans le *Cogito* impersonnel, point d'aboutissement de la dialectique idéaliste et point de départ de l'idéalisme absolu, et on le retrouve dans toute idéation créatrice, à la racine de toute notion nouvelle, dans la mesure où ce qui est nouveau dans un être participe de l'autonomie primordiale de l'être et de sa génération par soi. Le second principe est la loi de la vérité déduite, et dans ce cas il exprime la nécessité de la non-contradiction explicite. Il est aussi la raison de la cohérence interne du *donné,* raison implicite, en vertu de laquelle une science ne se constitue, au point de vue de l'accord de ses parties, qu'autant qu'elle évite la contradiction.

Ces deux principes sont les fondements de la certitude. La nécessité de l'être est une vérité absolument certaine, qui enveloppe et qui surpasse toutes les vérités synthétiques ; la nécessité de la non-contradiction n'est pas moins certaine, et elle est la forme de toute vérité analytique. Il y a de la vérité dans une idée déterminée, de la réalité dans une existence déterminée, dans la mesure où l'être déterminé qui leur correspond, soit sous l'aspect idée, soit sous l'aspect

objet, participe de ces deux principes. Le premier principe est aussi celui de l'affirmation réfléchissante ou réfléchie sur soi, et le second celui de l'affirmation à un même degré de la réflexion; l'un est le moteur caché de la science, en tant qu'elle aspire à l'intégralité du Savoir, l'autre est le propulseur apparent de la science immédiate.

Pour les sciences dites de raisonnement, sciences de la quantité et de l'espace géométrique, le progrès se fait évidemment dans le sens d'une unité toujours plus étendue et plus cohérente ; la méthode de démonstration est analytique, et la vérité des jugements mathématiques ne manifeste en apparence qu'une seule nécessité, qui est celle de la non-contradiction [1].

En ce qui concerne les sciences dites sciences du réel, ou de la nature extérieure, le rôle de la loi de non-contradiction est moins en évidence. Cependant, là encore, une fois que le jugement synthétique a fait son œuvre et que la catégorie causale a imprimé à son contenu le sceau de l'objectivité, peut-on nier que les formules énoncées sous le titre de *lois*, que les hypothèses explicatives et les théories qui en découlent, ne résultent pas du besoin immédiat de faire cesser la contradiction entre les faits, c'est-à-dire entre les jugements synthétiques que le progrès de la connaissance a mis en rapport et souvent en opposition les uns avec les autres ? La science physique n'est considérée comme définitivement constituée touchant un ordre déterminé de phénomènes que lorsqu'elle a atteint la phase *rationnelle,* où les phénomènes et leurs lois sont coordonnés en systèmes dépendant de quelques principes posés en dernier lieu, afin de couronner l'édifice et d'en relier les diverses parties. L'intelligibilité intrinsèque des principes ou hypothèses explicatives ne fait pas, à proprement parler, partie de la science immédiate. Lorsqu'on s'interroge sur leur signification, on réfléchit sur la science, on entre dans la région psychologique et philosophique. Ce que le physicien, en tant que physicien, leur demande seulement, c'est d'être efficaces, c'est-à-dire de donner une apparence de nécessité analytique aux jugements synthétiques qu'ils ont

1. Il s'agit là de la démonstration et de la justification de la cohérence interne du système. Mais nous avons vu que, dans l'invention des vérités nouvelles, il y a un facteur de généralisation et de synthèse antérieur à la nécessité de la non-contradiction.

pour but d'expliquer, c'est-à-dire de coordonner en systèmes logiquement cohérents. La physique, dans ses diverses subdivisions, évolue vers la phase rationnelle, vers la phase au cours de laquelle, sous réserve de quelques hypothèses peu nombreuses, les lois des phénomènes acquièrent la signification de vérités de raisonnement. Le progrès de la connaissance de la nature consiste donc en une rationalisation progressive des phénomènes, et par là il faut entendre que c'est le besoin de nécessité analytique, autrement dit, le besoin de non-contradiction, qui oriente la connaissance systématique dans la vraie voie. Avant d'y être entrée, la science, purement empirique, ne se distingue guère de la connaissance vulgaire.

Le rôle non moins nécessaire et même antérieurement nécessaire de la synthèse n'apparaît qu'avec la réflexion. Si nous considérons d'abord la mathématique, il est clair que l'origine des axiomes, des définitions, des généralisations ne soulève pas de questions proprement mathématiques. Le mathématicien, s'il reste dans sa sphère, ne s'en préoccupe pas ; il pose des axiomes et des définitions, il invente des généralisations, et il n'a d'autre but que de chercher ensuite à en tirer des conséquences qui ne contredisent pas les conséquences antérieures, qui n'infirment pas ce qu'il sait déjà, mais qui accordent, au contraire, ce qu'il sait avec ce qu'il découvre, en fusionnant l'ancien et le nouveau en une unité plus riche et de composition plus variée. Le mathématicien ne s'interroge pas sur l'origine de ses inventions, car il ne se regarde pas penser, il se meut dans l'ordre des jugements immédiats. Quand il réfléchit sur ses jugements et sur ses méthodes, il devient psychologue et philosophe. La formation de la géométrie non-euclidienne, pour citer un exemple célèbre, procède ainsi d'une déviation de la pure méthode mathématique ; avec elle la réflexion s'est introduite en géométrie, et des spéculations qui en découlent, on ne saurait exactement décider si elles sont encore de la mathématique ou si elles ne sont pas déjà de la psychologie.

En physique, l'occasion de faire les mêmes remarques ne s'offre pas moins. La théorie des théories, la critique des hypothèses, sont des étapes qui acheminent graduellement la philosophie des sciences vers une théorie générale de l'expérience et une théorie encore plus générale de la connaissance, c'est-à-dire vers la psychologie. S'il se cantonne sur le terrain qui

lui est proprement dévolu, le physicien suppléera à son ignorance des raisons internes de son progrès par la fiction des raisons externes ; il se placera en face du réel scientifique avec la même confiance qu'exige le sens commun pour la conduite ordinaire de la vie ; il croira à l'existence, indépendante de sa pensée, d'une matière donnée dont il s'imaginera pénétrer les secrets, d'une matière ensevelie sous les voiles des apparences sensibles, qu'il soulèvera un à un. Et même, c'est à la condition de rester ainsi volontairement plongé dans l'illusion d'un réalisme irréfléchi qu'il avancera dans sa science et qu'il fera des découvertes fécondes. On l'a dit maintes fois : les sciences de la nature seraient encore à leurs débuts si leurs adeptes s'étaient attardés à des réflexions sur la signification des résultats qu'ils obtiennent par la méthode expérimentale. Aussi bien l'usage de la catégorie de la causalité et du principe connexe des lois doit-il être chez le physicien à peu près inconscient pour être fécond. Que la formation des jugements synthétiques soit un acte de la pensée pure et une participation de la nécessité de l'être, c'est ce que le physicien, dans le moment même où il est la pensée agissante et créatrice, l'être fécondé par le devenir, doit ignorer, sous peine de paralyser les mouvements de son idéation spécifique.

De son côté, la réflexion n'est point stérile ; elle engendre des sciences qui se greffent sur les sciences immédiates ; elle délimite des sphères de connaissance qui s'enveloppent les unes les autres ; elle crée un monde qui est à celui de la connaissance immédiate comme l'espace à trois dimensions est à l'espace à deux dimensions ; elle nous révèle enfin le sens intelligible de la recherche scientifique : la pensée infinie se réalisant pour la contemplation et la possession de soi, et non pas cette lutte inintelligible de la pensée finie contre une irréductible négation de soi qui serait, au lieu d'elle, l'insondable et contradictoire Infini.

XVIII. – Le dualisme dialectique. Prééminence finale de la réflexion.

Le lecteur qui aura pris la peine de suivre jusqu'ici notre exposé de l'idéalisme, à travers ses détails nécessaires et ses redites inévitables, ne se méprendra pas sur l'idéalisme

absolu, déduit de l'idéalisme logique ; il ne le confondra pas avec le monisme pur des métaphysiques psychologiques.

Les deux principes de la nécessité sont les fondements de la certitude, avons-nous dit; ajoutons qu'ils sont irréductibles l'un à l'autre (autant qu'une affirmation *a priori* en matière de théorie de la connaissance est légitime), et qu'ils correspondent à deux aspects également constitutifs et primitifs de l'être. La réalisation progressive de l'être dans le Savoir est, au point de vue le plus général et le plus formel, l'expression de la subordination des êtres à ces deux principes, avec des nuances multiples et infiniment variables, mais sans que l'un des principes soit, en l'un quelconque de ces modes de subordination, entièrement supprimé ou masqué par l'autre.

L'irréductibilité des deux principes de la nécessité, dont la constante coopération fait l'être vrai, se manifeste dans le fait même du Savoir par la dualité de la science immédiate et de la réflexion. Nous cherchons le vrai, tantôt sous l'une, tantôt sous l'autre de ses deux espèces. Nous nous déclarons en possession de la vérité quand nous avons supprimé la contradiction entre les objets de notre affirmation, sans avoir besoin de nous demander comment ces objets se posent, et alors nous donnons le pas à la science sur la philosophie. Quand ensuite nous nous interrogeons sur l'origine de ces objets et que nous nous efforçons d'épuiser le contenu des notions qui les posent, nous isolons par l'abstraction un territoire de l'être immédiat, et en substituant au rapport des objets entre eux à un même degré de la réflexion le rapport de l'idée à son objet, nous oublions le précédent mobile de la recherche du vrai, et nous négligeons la science pour la philosophie.

Peut-on espérer identifier un jour ces deux manières, également légitimes, par lesquelles l'être vrai se réalise et le Savoir se fait? Les deux voies, l'une tracée sur le terrain immédiat du *donné* contradictoire et d'où le travail scientifique élimine peu à peu la contradiction, l'autre qui suit les phases perpétuellement renouvelées de la réaction du *donné* sur *ce qui donne,* sont-elles deux voies parallèles ou deux voies convergentes? L'unité faite par la contradiction finira-t-elle par se confondre avec l'unité faite par la réflexion? Questions aujourd'hui insolubles, car rien n'autorise à prévoir une identification possible des deux principes qui

fondent la certitude, et desquels toute vérité est participante.

On retrouve donc ici, retranché en une antinomie dernière, le dualisme métaphysique. Les vieux symboles concrets de la dualité de l'esprit et de la matière, la dialectique idéaliste les abolit, en montrant qu'ils sont vides de sens. Mais ce qu'elle ne parvient pas à supprimer, c'est l'apparence double de la vérité, même après qu'on a fait table rase des symboles concrets. Et si la vérité se manifeste à la fois sous deux espèces, et si son unité est une sorte de rapport ultime entre deux extrêmes abstraits, qui se révèlent également constitutifs de toute idéation cohérente et apte à entrer dans des systèmes viables, c'est que le monisme déductif est en philosophie première une conception chimérique.

Nous concluons à un dualisme dialectique ; mais il ne faut pas oublier que le dualisme ainsi entendu est subordonné à l'unité supérieure de l'être, en tant qu'existence logique. Il est dialectique, c'est-à-dire immanent à la pensée ratiocinante, et la pensée ratiocinante est intérieure au logique. L'unité essentielle de l'existence logique, dont la réflexion enveloppe le Savoir, dépasse infiniment l'unité formelle qui se réalise dans les manifestations immédiates et particulières du Savoir, dans tel ou tel système ou science.

Bien que les deux unités, l'unité synthétique de l'existence logique, et l'unité qui se fait dans la diversification de l'existence logique, soient d'essence irréductible, par les principes desquels elles procèdent respectivement, reconnaissons néanmoins la priorité de la première. L'unité dans l'ordre de la science immédiate ne peut être affirmée comme telle qu'après que la réflexion en a posé l'idée. Notre raison ne s'élève à l'idée de l'unité objective constituée par les sciences particulières que parce que nous sommes, entre notre propre fond, l'idée de toute vérité.

Nous entrevoyons par là le rôle éminent de la réflexion. Sans la réflexion, la vérité immédiate, se répétant sans cesse miraculeusement comme la création continuée, resterait incluse dans une notion perpétuellement ignorante de soi. Inversement, même si la science dans l'ordre immédiat n'existait pas, ou était impossible, l'idée de la vérité se produirait encore par la réflexion seule, et cette idée, privée de contenu objectivement réel, serait pourtant encore idée vraie et se suffirait à soi.

Dans le dualisme entre l'unification de la diversité donnée et l'unification du *donné* avec *ce qui donne,* c'est finalement celle-ci, fonction de la réflexion, qui l'emporte en perfection et qui exprime le plus adéquatement l'unité du Savoir intégral.

XIX. — Le relativisme de la connaissance et la notion de devenir. Considérations finales.

Selon l'idéalisme logique, l'expérience est l'aspect objectif du devenir de la science. L'expérience est à la science ce que la qualité dans la succession est à l'être. L'expérience, en dernière analyse, n'est pas le rapport de la pensée à un non-soi, pure apparence, mais elle est le fonds de réalité qualitative de l'affirmation, le rythme de la pensée objectivante, trouvant sa propre limitation dans l'exercice de sa propre liberté.

Lorsque nous disons des vérités synthétiques qu'elles sont des vérités *d'attente,* nous voulons indiquer leur caractère provisoire quant à la signification, mais sans prétendre aucunement que ce caractère dénote une infériorité vis-à-vis des vérités analytiquement nécessaires. Que les vérités synthétiques *a posteriori* soient provisoires, c'est-à-dire continuellement entraînées dans notre conception mouvante de l'Univers, cela tendrait plutôt à prouver qu'elles sont plus étroitement liées que les vérités dites logiques aux grands systèmes autonomes, qui sont les sciences particulières et qui ont en eux-mêmes leurs raisons intrinsèques d'existence et de développement. L'impénétrabilité du fait pur, la réflexion la retrouve dans le fait de la science elle-même, donnée dans ses réalisations particulières et concrètes, dans la science immédiate et son affirmation, l'être affirmé par l'être comme extérieur à soi, et le progrès de l'affirmation vers une unité croissante par une diversification croissante. Il y a des sciences de sciences, comme il y a des sciences de choses ; les degrés supérieurs de la réflexion expliquent les degrés inférieurs, de même que les sciences de choses expliquent les choses ; mais d'explication dernière, intégrale, il n'y en a aucune d'actuellement possible. Gardons-nous cependant de confondre cette humiliation apparente et nécessaire de la raison avec la superstition de l'inconnaissable. Les doctrines agnosticistes, de quelque source qu'elles découlent,

abaissent la raison devant une réalité qui la dépasse. Or ce n'est pas le sentiment de son ignorance devant le mystère de *l'autre que soi* qui préservera l'esprit humain d'un orgueil annihilateur de sa saine activité, mais bien au contraire la conscience de sa potentialité infinie, qu'il acquiert peu à peu, à mesure qu'il élimine la notion vulgaire de chose et d'existence étrangère à sa propre essence.

La propre essence de l'esprit, c'est l'existence par soi et l'identité avec soi, deux attributs premiers, dont l'un est exprimé par le principe (synthétique) de l'être nécessaire, l'autre par la nécessité de la non-contradiction. Ces deux principes sont les deux vérités cardinales de la philosophie ; mettons-les à part ; il ne restera plus ensuite, pour le métaphysicien d'aujourd'hui, qu'une attitude correcte : se rallier à la thèse de la relativité universelle de la connaissance, relativité fixée, il est vrai, à un Absolu : l'être même, comme logiquement nécessaire et logiquement existant ; et essayer, ainsi que nous le faisons ici, de donner à la thèse de la relativité une signification pratique, par l'adjonction d'une notion plus concrète : le *Devenir* de la science.

Cette dernière notion, à son tour, ne la confondons pas avec l'idée de temps pure et simple. Loin de nous l'intention de subordonner une catégorie intellectuelle, telle que la relation, à une catégorie sensible, la durée. Sans doute, le développement de la science se manifeste d'abord comme une suite ordonnée, un progrès dans le temps, car la première manière d'objectiver la science est de l'envisager à un point de vue psychologique, comme phénomène historique, individuel ou collectif, conditionné par des facteurs psychologiques : intelligence du savant, milieu social, degré de la civilisation, hasards heureux des découvertes, etc., notions liées à celle de l'existence psychologique se déroulant à travers la durée. Mais le développement de la science et de toute science particulière est aussi un progrès d'une autre espèce. Il y a un ordre dans la méthode, dans la succession des découvertes et dans la transformation des théories, qui, par ses éléments logiques, n'a plus rien de temporel. L'enchaînement des idées qui, dans un théorème de géométrie, par exemple, commence à l'hypothèse et finit à la conclusion est, sans contredit, quelque chose de plus et quelque chose d'autre que la succession des moments dans le temps ; c'est, disons-nous, un progrès dialectique. Or toute science, envi-

sagée dans son unité *sui generis,* et le Savoir en général font à la réflexion une impression de même genre, variée, il est vrai, et compliquée d'une multitude de caractères spécifiques qui n'ont rien de sensible et qui sont autant de modalités du mouvement dans l'ordre des idées, mouvement que nous ne saurions plus exactement caractériser qu'en disant qu'il est un processus logique. De plus, c'est lorqu'on se laisse pénétrer par cette impression et que la réflexion s'applique à s'identifier avec elle, sans l'altérer par l'interposition de métaphores sensibles, qu'on comprend alors le mieux ce qu'est une science, et ce qu'est le Savoir en général, système à chaque instant ouvert et refermé d'idées solidaires, dont l'implication mutuelle fait apparaître des relations de qualité infiniment diverse et parmi lesquelles la relation de succession dans le temps n'est qu'une espèce très particulière d'un genre beaucoup plus général.

Le principe de l'être nécessaire, fondement de l'idéalisme absolu, est le principe de l'unité essentielle de l'être à tous les degrés de la réflexion; mais il n'apprend rien touchant la multiplicité réelle de l'être à un degré quelconque. C'est pourquoi, indépendamment de ce principe, et sans le contredire, la catégorie de relation conserve son importance et reste la pierre d'achoppement pour les essais inconsidérés de synthèse intégrale de la connaissance. Mais il faut s'entendre sur le sens de cette catégorie souveraine. Si nous l'envisageons au point de vue *statique,* et si nous la limitons au sens étroit du rapport, posé dans l'éternel présent du monde des abstractions, entre des termes définis en une certaine mesure *a priori,* nous nous enfermerons dans l'étouffant réduit du relativisme phénoméniste, avec cependant une fenêtre ouverte, par où le fantôme de l'inconnaissable reviendra nous hanter. Par contre, si nous identifions la catégorie de relation avec la vie même de la pensée et si dorénavant nous la considérons comme immanente au progrès suivant lequel la pensée se réalise, notre conception du Savoir s'en trouvera singulièrement élargie. Nous ne demanderons plus naïvement à la science de nous acheminer vers un état de contemplation béate, à l'abri de toute inquiétude, mais nous comprendrons qu'à mesure que ses modalités s'universalisent et s'éloignent davantage de la connaissance vulgaire, la science se hausse à des degrés de plus en plus distants du réalisme initial et de la connaissance irréfléchie

qu'il comporte, à des degrés où l'appréhension de l'inconnu se fait plus pénétrante et où souffle plus âprement le vent de l'infini. L'idée de relation, si l'on n'y ajoute rien, éveille automatiquement, pour ainsi dire, l'idée d'extériorité : la relation est extérieure aux termes qu'elle unit ; ce qui montre combien cette notion toute sèche est insuffisante et inadéquate à la nature de la réalité fondamentale, qui est l'intériorité même, le repliement sur soi, de la réalité qui subsiste après l'analyse et l'analyse de l'analyse, puisqu'elle est, en même temps que l'objet de l'analyse, l'analyse à son tour envisagée objectivement. La catégorie de relation domine le Savoir, mais à la condition d'être posée dans l'acte du Savoir, comme élément intégrant, suivant la double orientation de la réflexion de la connaissance sur soi, et de l'enrichissement de la connaissance s'étalant à un même degré de la réflexion. Dans l'un et dans l'autre sens, la relativité de la connaissance n'est plus seulement la réciprocité, le va-et-vient entre des termes interchangeables, entre des expressions commutables de l'inconnue x en fonction de l'inconnue y ; elle y prend un caractère nouveau : celui de la dépendance partielle de la science faite à l'égard de la science à faire, et de la détermination partielle de la connaissance possible par la connaissance donnée.

Comment maintenant convient-il d'entendre cette détermination et cette dépendance partielles ? Essaierons-nous, dans l'implication solidaire des jugements et des phases de la science, de démêler et de dissocier ce qui est imprévisible d'avec ce qui est préformé dans des antécédents et de mesurer la part respective de liberté et de nécessité dans la formation du réel ? Ce serait aller juste à l'encontre des thèses que nous défendons que de vouloir ainsi construire une dernière science, sans le secours d'aucune expérience, admettre qu'à un certain sommet la pensée se possède intégralement en acte et peut mesurer d'un coup d'œil, dans l'éternité simultanée, l'étendue de son empire. Nous avons affiné le concept d'expérience au point d'en extraire les traces les plus persistantes de réalisme vulgaire, celles que l'on retrouve encore dans les doctrines réputées idéalistes. Mais, en tranchant les dernières attaches de l'expérience avec une réalité brute, nous avons laissé le concept lui-même inexpliqué, et nous l'avons employé comme une catégorie, c'est-à-dire comme un mode irréductible de l'idée, par lequel

l'existence est donnée à son affirmation. N'hésitons donc pas à nommer cette catégorie de son vrai nom, qui est *devenir,* désignant par là le lieu de la qualité pure, où les qualités coexistent sans prédominance de l'une, où l'un et le multiple, l'être et le non-être, sont d'abord identifiés dans la confusion originelle, puis séparés. En particulier, comme gestatrice du réel, l'expérience est le rythme de développement suivant lequel les cadres vides de l'être se remplissent, et qui ordonne en une hiérarchie non arbitraire les degrés de la réflexion. L'absence d'arbitraire dans les données de l'expérience n'est, d'ailleurs, le signe d'aucune prédestination ou fatalité transcendante. Elle est l'expression objective et symbolique de la tendance interne du réel à la cohérence et à l'harmonie.

Que tout ce qui existe existe comme idée, et seulement comme idée ; que la réalité de l'existence soit progressivement adéquate et finalement identique à la vérité de l'idée, et que la vérité de l'idée soit, en sa totalité, immanente à la genèse scientifique de sa signification ; bref, que l'Univers soit le système entier du Savoir, c'est-à-dire la Logique, dans sa plus vaste acception possible, voilà certes un ensemble d'affirmations capables de satisfaire, autant que n'importe quel dogmatisme, l'ambition philosophique d'unifier l'Être et le Savoir. Or ces affirmations, pour opposées qu'elles paraissent aux croyances du sens commun, ne sont cependant ni téméraires, ni conjecturales ; elles découlent des prémisses de l'idéalisme ; elles sont la conclusion de sa dialectique. Elles sont donc exactes, si les prémisses le sont, si le fait de la réflexion est une réalité comme le fait de la science immédiate, et si l'analyse réflexive, qui nous a conduits par voie régressive à ces prémisses, a la cohérence requise par le principe de non-contradiction. Mais, ceci admis, qu'on renonce à la prétention, qui serait en contradiction avec la méthode suivie et avec les prémisses mêmes de l'idéalisme, d'isoler la logique universelle de ses organes constitutifs, les sciences particulières, et d'en faire une science à part, la science des sciences, ni surtout une science voisine de son achèvement. Il n'y a pas de normatique suprême, d'anticipation de la découverte des normes particulières, par la vertu magique de laquelle on serait dispensé de les épeler péniblement dans le livre de la Nature. La métaphysique est une lumière sur les abîmes obscurs ; elle

n'est pas le grand jour succédant brusquement à la nuit. Guidés par elle, explorons patiemment les profondeurs qu'elle nous révèle, explorons-les avec les instruments de la recherche positive, mais ressentons toujours plus intimement l'obsession de l'obscurité qui nous enveloppe, et respectons ce sentiment des virtualités infinies, d'où l'être semble émerger en se réalisant pour la pensée.

XX. — Le devenir et l'évolution.

Entre la conception du devenir, que nous proposons ici, et l'idée d'évolution, si en faveur aujourd'hui, il y a toute la distance de l'idéalisme au réalisme. Les doctrines évolutionnistes nous montrent la nature cosmique, la nature organique, la nature psychique, la nature sociale obéissant aveuglément à une loi de développement et s'acheminant vers un but qui leur est assigné par une sorte de *fatum*, que l'infirmité de notre raison pressent, sans pouvoir néanmoins le concevoir. Ces doctrines ont rajeuni le vieux matérialisme en l'avivant d'une pointe plus subtile de mystère. Ce n'est plus la matière, perceptible par les sens, que l'on adore, c'est la réalité inscrutable qui se donne à elle-même, en se réflétant dans l'intelligence de l'homme, le majestueux spectacle de la transformation continue de ses apparences et de ses modes et qui poursuit sa marche immuable à travers l'infinité des temps dans l'infinité des espaces. L'hypothèse de l'évolution, au sens physique et mécaniste, résulte de la généralisation à l'extrême du principe de continuité et du principe du déterminisme, empruntés au domaine de la science immédiate. Elle allie à la contradiction ordinaire du réalisme la contradiction qui consiste à subordonner à un plan déterminé, et partant connaissable, les manifestations de l'inconnaissable.

Un autre évolutionnisme, non moins contraire, selon nous, au sens véritable du devenir, est celui dont on trouve l'expression dans l'idéalisme hégélien. La nature, l'esprit, la société sont les moments de l'idée, les phases de son développement. Toute réalité est rationnalité. Le monde est une dialectique. Il y aurait place dans cette philosophie pour la liberté, si la tendance de l'idée à se manifester sous des formes admettant de plus en plus d'autonomie y était affirmée comme une simple

virtualité, comme une sorte de rêve intérieur, que la pensée réalise de plus en plus complètement en s'objectivant et en se réfléchissant sur soi. Mais une telle interprétation de l'hégélianisme est inexacte. Dans la logique, on nous montre d'abord l'idée se construisant pièce par pièce, par une automatisme infaillible : l'enchaînement dialectique des catégories. Puis, quand l'idée logique passe dans sa négation, la nature, la chaîne dialectique s'allonge, sans se rompre ; elle n'est pas rompue non plus quand de l'idée réfléchie dans la nature sort l'esprit conscient. Soit donc que l'on envisage la génération des catégories selon la logique hégélienne comme le symbole de la génération des êtres dans le devenir du monde, soit que l'on considère comme une suite homogène et sans hiatus la trinité : logique, nature, esprit, dans laquelle la réalité des êtres coïncide avec la vérité de la catégorie qui leur correspond, il ne paraît pas douteux que le devenir du monde, symbolisé ou bien directement exprimé par le progrès dialectique, apparaît dans cette doctrine régi par un déterminisme encore plus inflexible que le déterminisme physique, par un déterminisme logique, surpassant la nécessité de la causalité temporelle de toute la hauteur du rationnel au-dessus du sensible.

Qu'il y ait de l'évolution dans le monde, c'est-à-dire du développement continu, déterminé, nécessaire, cela ne fait point de doute. Mais c'est là une vérité *seconde*, du ressort de certaines sciences particulières, portant sur des êtres fixés dans l'objectivité à un même degré de la réflexion. La question se pose avec une autre ampleur et une autre complexité lorsqu'il s'agit de l'universalité du réel. Continuité, causalité, nécessité sont des notions ou catégories des sciences finies (y compris la logique en tant que science particulière). Elles cessent d'être applicables, sinon par symbole et métaphore, à l'objet total et infini, qui est aussi l'universalité de l'idée, le Savoir intégral.

Le seul concept de devenir convient donc ici, à l'être inachevé et infini par excellence. Nous y arrêterons la réflexion. On ne saurait mieux caractériser la notion de devenir qu'en faisant remarquer que sa définition et son explication sont elles-mêmes un devenir. C'est la notion du développement conçu comme un épanouissement intérieur, une différenciation et une implication graduelles de formes, de genres et d'espèces au sein de la matière d'abord informe et homogène de l'exis-

tence logique. L'être est nécessaire, et sa nécessité est l'objet d'une intuition unique de la réflexion. Mais on ne saurait dire, touchant la genèse de sa différenciation illimitée, qu'elle est nécessité ou bien contingence, car entre ces modalités et la détermination par soi qui crée la réalité des êtres en même temps qu'elle fonde la vérité de leurs idées il n'y a point de commune mesure. C'est pourquoi, au point de vue absolu du Savoir, l'expérience est, à vrai dire, indéfinissable ; elle est un concept ultime, auquel l'analyse se termine, non pas sans doute parce qu'elle recèle l'inconnaissable, mais parce qu'elle marque la naissance du connaissable, et, dans le Savoir lui-même (c'est-à-dire dans l'ordre suprême d'affirmation où la réalité de l'objet coïncide immédiatement avec la vérité de son idée), le passage du non-être à l'être. Le Savoir, que nous distinguons ici de la science proprement dite, est la connaissance intégrale. Il n'est pas la simple collection des sciences, pas plus qu'une science n'est une simple collection d'idées vraies, ni un être organisé une simple somme de parties. Il est aux sciences particulières ce que l'organisme vivant est à ses parties vivantes. Il est la totalité inépuisable des rapports des idées vraies, l'affirmation de la relation, non seulement étendue à l'infini sur un même plan de réflexion, mais encore dédoublée continuellement par la réflexion. Le Savoir unifié n'est encore ainsi qu'un idéal de la raison, un devoir-être. La réalité de son existence actuelle, en même temps qu'elle est affirmée comme existence logique, ne peut être déterminée sous un autre rapport que comme développement, progrès vers l'unité. Développement qu'aucune formule n'enserre, progrès qu'aucune synthèse préalable ne résume, en un mot, devenir pur, non prédéterminé, parce qu'il est essentiellement détermination de la détermination à tous ses degrés, c'est-à-dire détermination par soi. Telle est la signification dernière que nous attribuerons au mot *Réel* : progrès sans limite assignable de la connaissance à tous ses degrés.

Cette conclusion de la dialectique idéaliste n'est ni un aveu d'infirmité de la part de la raison, ni une proclamation de souveraineté arbitraire. La science réussit, et sa réussite, d'abord sujet d'étonnement pour l'entendement borné à sa signification immédiate, devient à la lumière de la réflexion l'expression de la tendance de l'idée à concilier sa libre activité créatrice, mouvement d'incessante multiplication, avec

son essence originelle, qui est l'unité et l'identité de l'être nécessaire.

Voilà tout ce qui reste de la puissance, naguère redoutée, que la pensée objectivait dans une existence étrangère à soi, dans l'insondable infini de la Nature hostile. Ce que l'idée, déjà réalisée dans la science et en voie de se réaliser dans le Savoir, a fait nous est un gage suffisant pour l'avenir. Le Réel n'est pas négation de la pensée ; il est la pleine existence, la vie totale de la pensée ; non un obstacle, un joug ou une menace, mais, par dessus tout, une espérance et une promesse.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE III. — L'Idéalisme monadiste.

CHAPITRE IV. — L'Idéalisme logique.

CHAPITRE V. — La phénoménalité de la science.

CHAPITRE VI. — La notion idéaliste de l'expérience.

CHAPITRE VII. — Le réalisme du Savoir.

CHARTRES. — IMPRIMERIE DURAND, RUE FULBERT.

